شرح هیاکل میر غیاث الدین منصور

از نسخه‌های وزیری

شرح هیاکل

اعلم ان الحکماء ذهبوا الی ان الاعراض لا تکفی معقوده بالاشاره بل عدوا الید
من خواص الجوهر فلا تکفی المعقود بالاشاره الحسیه فهو جسم له طول وعرض وعمق
لا محمول ان ربح المراد بما یقصد الیه وقال انک اذا احدثت اشرت الی
شی اشاره حسیه خلت امتدادا وهو ما ینتهی الیه فان کان جسما او خطا او
سطحا دلک الامتداد جسما وان کان خطا کان دلک الامتداد سطحا موهوما
کان خطا تحرک ینتهی الیه وترسم بحرکته سطحا وان کان نقطه کان خطا کان
نقطه تحرکت ینتهی الیها وسمت بحرکتها خطا وما یقبل الاشاره الحسیه بهذا المعنی
لذاته فهو جسم لانه لا بد وان یقسم فی جمیع الجهات والاعراض وان قبلت الاشاره
لکن قبولها لا لذاتها بل بواسطه حلولها فی الاجسام واقول فیه نظر اما اولا فلان
قوله اذا اشرت الی شی خلت فی صدر المنع او کثیر اما یشیر اشاره حسیه ولا
تحصل امتدادا اصلا بل الظاهر ان الاشاره هی تعیین مدرک من المدرکات
والالتفات الیه لا غیر واما ثانیا فلان قوله لانه لا بد ان یقسم فی جمیع الجهات غیر مسلم
ولا مسلم بل فی کلامه ما ینافیه فانه صرح بان الاشاره الی النقطه خط والاشاره
الی الجسم جسم فلم یکن الاشاره بهذا المعنی الی النقطه اشاره الی الجسم واما ثالثا
فلان قوله لکن قبولها لا لذاتها غیر مسلم کیف وقد حقق فی موضعه ان الجسم
المبصر هی الثانویه ولیس المبصر الاول الظاهر عنه الحس من المبصر الثانوی فلم لا یجوز ان
یقصد بالاشاره الحسیه لذاتها الی ما هو الظاهر عند الحس ولا یلزم من تبیین التوهم
فی الوجود ان یقع فی الاشاره بهذا المعنی ذکره والاجسام تشارکت
فی الجسمیه

الاقسام المحسوس وهو منحصر فی الجسم عند المص ولهذا کان کل ما یقصد الیه بالاشاره الحسیه جسم

کان م

فی الجسمیه مرده کل مشترکین فی شی یلزم افتراقهما اشترا اخر یوجبه فان
الاجسام تمایزت بامور غیر الجسمیه وذهب المص الی ان ما تمایزت به الاجسام
انما هو الهیئات ای الاعراض دون الصور الجوهریه المنطبعه التی اثبتها المشاون
واقول لعل ما الحصر اضافی بالقیاس الی الصور المنطبعه لا حقیقی فان من الاجسام
ما تمیز بحجاد بالنفس ای عند المص جوهر مجرد اللهم الا ان یقال الممیز هو الهیئات
التابعه للنفس لا النفس وقد بحث ولم حمل الهیئه علی ما اصطلح علیه فی الالواح
اعنی الحال الشایع فی امرا ولا علی ما اصطلح عند المشاین اعنی الموجود فی موضوع
وجعل مفهوم الانسان الصوره ولا النفس المجرد علی ما ذهب الیه بعضهم لکان بغیر
الممیز ظاهر والاظهر لم یرد تمایز به الاجسام ما تمیز به الاجسام لا ما یتمیز به
الاجسام فی انفسها وح لا نقض بالنفس وفیه بحث ثم اشار الی احکام الاجسام
فقال ولازم الحقیقه لذاتها ای لازم ذاتها او اللازم بسبب ذاتها لا
تنفک عنها فاللام یحتمل الاختصاص والتعلیل ولا یرد علیه ما اورده الشارح من ان عدم
الانفکاک لا یختص باللوازم المعلله بالذات فان ذلک حکم من احکام لازم الحقیقه
لا یوقف لی توجیه لم المذکور فی سائر لا حصر اغنی قوله ووصف الشی ای الوصف
به الشی قد یکون ضروریا واجبا ثبوته له کالزوجیه للاربعه والجمیعه للاثنین
وقد یکون ممکنا وهو الذی لا ضروره فی وجوده وعدمه وقد یکون ممتنعا ضروری
العدم کالفردیه له وقوله والذی لا یتحرک فی الوهم ای الامر الموقوف بانه لا یتحرک
فی الوهم وهو الجزء الذی لا یتجزی لا یجوز ان یکون فی جهه ولا یشار الیه اشاره حسیه

بسم الله الرحمن الرحيم

1 افصح فاقول يا هداة المستفيضين بجنابك اشراق هياكل النور عن ظلمات شواكل
الغرور واجذبنا بشوق جمال غرّاء عوار الغرور الى ذروة الكمال ولا تحجبنا بظلمات اغشية
الجدال وتمويه الخيال عن مشاهدة الانوار ومكاشفة الاسرار وطهر نفوسنا عن الادناس
الردية البشرية باسطار سحاب فضلك وامح ضبابة الاوهام عن الابصار بصباح بصائرنا باشراق
شمس عرفانك واغتسا في التمسك باهداب الاداب عن خبط باطل يعتمد حيل الوائي
دل ارض قلوبنا بنظرك فتطبع في مرآتها صور الاشياء كما هي كذب الاهتداء الى جناب
قدسك فهب لنا قدم صدق في السلوك وعشنا من صوب الهامك بسجانه عند عجاجة
الظنون والشكوك لا تخزنا بمقال يقال فيه العثار ومحال ينمحل له الاعذار سبيل الى
حظاير قدسك الا بلمعات صنيعات انسك ولا الى الوصول الى مقاصد النفوس الا باعانة دليل
الهدى فشيّع الاهتداء بانوار النبي الاوحدي الذي لا تحجبه الاناظ الاحول له نظرا
ولو استقرا الظلال لتأنس الانوار منه لكان بدرا منيرا بينك الذي شكك شوائل فك
بالتعس شيد قواعد الدين المتين وتدعم ساحير رضاه الغواية ظلال احيج الهدا
واسبغ بوارق الرحمة على العالمين حقايق النعم عليه واله العظام وصحبه الكرام الصلوة والسلم
ما تعاقب الضياء والظلام يقول احوج الخلايق الى رحمة الله الغني منصور بن محمد

الخ

وقد يطلق على صحايف فيها صحف وزبر اوتقاويم مرقوم محفوظ المنقعه ومصلحه
قدس الله النفوس العاملات والعقول الهاديات واعلم ان المتن رسالة
هذه على راي ارباب الاشراق الذين حكمهم على الكشف والوجدان دون الدليل
والبرهان خلافه مع المعدمات ولا المواخذات في العبادات كما هو داب
ارباب الخصام والجدال وعاده اولى وساوس العقل والقال الفكر بهذا النوع
من الحكمة بالاشراق اما لكون مسائلها مبنية على الكشف واما لكونها ماخوذة من
حكماء المشرقيين الذين هم اهل فارس فانهم كانوا في قديم الايام مشهورين بالمشرقيين
واليونانيين بالمغربيين لوقوع بلادهم في جانب المغرب فهم العسه اديوح بلاد
الاولين المتعين في جانب المشرق قال العلامة في شرح الاشراق انه كان اعتماد
الفارسيين على الذوق والكشف وكذا قدماء يونان خلا ارسطو وشيعته
فان اعتمادهم على البحث والبرهان واني رأيت في بعض التواريخ ان افلاطون
ارسطو قال كانت المنطق من كتب الفارسيين وعلومهم حين ظفر اسكندر بحرائهم
وفيما افاده اشارة مليحة الى خلاف ارسطو عن الذوق والكشف وليس كذلك
على ذلك مطالع امارة ورسايله ثم لا يخفى انه على ما افاده يعطيه وجه لا تسارهم
بالمشرقيين وعلى هذا الانيار تسمية اليونانيين بالمغاربة في مقابلتهم ويمكن ان يوجه
ذلك بان اليونانيين استفادوا العلوم والحكم من الفارسيين على ما دل عليه كتب الاخبار
فهم استنبطوا دقايق العلوم وحقايق الحكم بنور عقولهم فكان انوار العلوم اشرقت
على عقولهم اولا وغربت في النفوس الغير المقابلة لهم باسا

3 لان ما منه الى جهة عن ما منه الى جهة اخرى فيتقسم وهكذا احكام ولما كان هذا الدليل
دالا على وجوب التجزية الوهمية دون الخارجية فان الخارجية فانه لو لزم انما يلزم من
اعتبار امر اخر قال والذي لا يتجزى في الوهم اعلم ان الجسم الطبيعي اما مؤلف او هو
الذي يتالف من اجسام مختلفة او متفقة او مركب متقابلة والجسم المفرد قابل للانقسام
فلا يخ اما ان يكون جميع الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل اولا وعلى الاول
يكون فيه اجزاء بالفعل قطعا ولا يكون شيء من تلك الاجزاء قابلا للانقسام والا
لم يكن جميع الانقسامات حاصلة بالفعل لكن اجزاء لا يتجزى فاما متناهية وهو
مذهب جمهور المتكلمين واما غير متناهية وهو مذهب النظام وعلى الثاني اما ان يكون
شيء من الانقسامات حاصلا بالفعل او يكون بعضها حاصلا دون بعض فعلى
الاول لا يكون فيه جزء بالفعل لكنه قابل للانقسام فاما غير متناهية وهو مذهب جمهور
الحكماء واما متناهيا وهو مذهب محمد الشهرستاني وعلى الثاني يكون فيه اجزاء بالفعل
ولا يجوز ان يكون شيء من تلك الاجزاء قابلا للانقسام في جهة فقط كالخطوط الجوهرية
والاحدة او في جهتين فقط كالسطوح كذلك واما مختلطة منها او من احدهما مع ما لا يتجزى اصلا
فهذه احتمالات لم يذهب اليها الا هو وقد يحمل الشارح على الجسم البسيط
وهو الذي لم يتالف من الاجسام المختلفة الحقيقة وهو اعم من المفرد فيسقط بعض
الاحتمالات والتقسيم ما ذكره في التقسيم اقول وتحرير الطلاح في هذا المقام ان
النزاع بين الفرق قد يقع في الجسم المفرد وقد يقع في الجسم البسيط على كلا التقديرين
فاما ان يكون من حيث التركيب او من حيث التحليل الى الاجزاء المتناهية في الوضع فعلى الاول

يكون

يكون النزاع واقعا بين الذين للمركب اعني ديمقراطيس والاشراقيين القايلين
للتركيب وبين جمهور الحكماء المتكلمين والنظام وبانيا بين هولاء في تفسير التركيب
على الثاني يكون النزاع بين جمهور الحكماء والمتكلمين والنظام وعلى الثاني يكون بين المتكلمين
والحكماء وديمقراطيس والنظام والشهرستاني وعلى الثالث بين ديمقراطيس والحكماء
والنظام وعلى الرابع بين الكل الا ان والمص اختار المذهب الحكماء وابطل الذي
لا يتجزى واعترض على مذهب الحكماء بانه لو جاز خروج جميع الانقسامات الممكنة الى
الفعل لزم ان يكون مقدار الجسم غير متناه ضرورة ان مجموع المقادير الغير المتناهية
غير متناهية واجيب بان ليس مرادهم ان تلك الانقسامات يجوز خروجها
الى الفعل بل المراد انه لا ينتهي انقسام الى احد يقف عنده كما قال المتكلمون في
مقدورات الله تعالى انها متعلقة بمقدورات غير متناهية مع انهم يحيلون وجود الغير المتناهي
وقال الشارح في حاشية التجريد لتحقيق الجواب ان المقادير الغير المتناهية اذا كانت متساوية
او متزايدة كان مجموعها متناه بالضرورة واما اذا كانت متناقصة فلا الا ترى ان
النصف الذراع المتداخلة الغير المتناهية يعني نصفه ونصف نصفه وكذا لو وجدت موجودة
لم يحصل منها الا الذراع والجسم انما يقبل الانقسام الى اجزاء غير متناهية متناقصة
بمعنى انه لا ينتهي بحسب الحد لا يمكن للعقل تجزيته وتلك الاجزاء متناقصة على الولاد
واما فرض انقسامه الى اجزاء متساوية جميعها فحصلا عن المتزايد واقول قوله واما
اذا كانت متناقصة فلا لانه اذا فرضت الاجزاء المتناقصة الغير المتناهية بالعدد

٤

الى الفعل كان هناك اقسام غير متناهية بالعدد فواحد بعض متناه منها وضم
اليه بعض متناه آخر يزيد مقدار المجموع على مقدار احدهما ضرورة ولما كانت
تلك الاقسام غير متناهية بالعدد يجوز ان يضم اليه بعض مراتب غير متناهية
يحصل المقدار الغير المتناهي واما ما ذكره من ان انصاف الذراع لا يحصل منها
الا الذراع فمسلم اذا لم يخرج جميع تلك الانصاف الى الفعل واما اذا كانت
كذلك كان الحاصل من جميعها مقدارا غير متناه بلا شبهة كما لا يخفى ولان مقدار
الكل مساو لمجموع مقادير الاجزاء الغير المتناهية على ان المقادير الغير المتناهية
المتناقصة ماخوذ من جانب يكون لا محالة متزايدة واذا اخذت من الجانب
الآخر وقع بالعكس فكيف يكون مقدار المتزايد غير متناهية والمتناقص متناهية بل
نقول انقسامها متناهية غير متناهية ضرورة الى آخر ما في التمهيد في اثبات مذهب الحكماء
ابطال الجزء الذي لا يتجزى ولهم في ابطاله طريقين احدهما ما يدل على استحالة
وجوده مطلقا وهو الذي اشار اليه المص ولو تقرره ان المتحيز بالذات
لا بد ان يكون ما منه الى جهة الفوق مثلا غير ما منه الى جهة التحت وكذا ما يحاذي
منه جهة اليمين غير ما يحاذي منه جهة اليسار وكذا الكلام في الخلف والقدام
متحيز بالذات لا بد وان يكون منقسما في جهات الثلث والمص حيث جعل
النقطة عرضا حكم بامتناع وجود ما لا يتجزى في الاجسام مطلقا وخصصه بالمتحيز
بالذات على ما هو المشهور وقد صرح في بعض المواضع ان هذا الدليل يدل

على

٨

على انتفائهما الخ والشارح الخ وان الشارح حرر الدعوى الى عمومها وذكر في الدليل ما تخصصه
دون الدعوى ليوجب زيادة الاشكال فالاولى التعميم منهما والتخصيص فيهما على ما
اشرنا اليه ثم قال وما قيل من ان اللازم ان يكون له نهايتان لا جزءان فاسد
لا يقال من ان النهايتين واحد ضرورة لزم اتحادهما في الموضع لان محل النهايتين
واحد ضرورة والا لزم من قيام النهايات بالجسم في الخارج فيلزم كون الجسم في
الخارج بالفعل الى اجسام غير متناهية واقول اختلاف النهايتين في المحل اما ان
يكون لهما محلان في الخارج واما ان يكون لهما محل واحد يحلان فيه من حيثين مختلفين
وضعا ولو خص بالقسم الاول كما حسبه لم يرتب عليه قول المحشي والا لزم اتحادهما
في الوضع وح لا يرد عليه ما اورده فلا قصور في الكلام بل في فهم المرام ومن العجب
الذي من ليس بعجب انه لم يتفطن لذلك مع انه نقل عن بعض الفضلاء ما يخرج منه
كثيرا وقرره في قوله بل لان النهايتين ان اتحدا في الوضع لم يكن ما منه الى جهة
غير ما منه الى جهة اخرى ولذا اختلفا لزم الانقسام الوهمي هذا ومما يشهد دليلا
على اتحاد محل النهايتين لما اجزاء الجسم فلا جزء اولى من جزء في كونه محلا
وفساده هذا ابين من الامس واظهر من الشمس ومما لا يناسب هذا المقام ان
بعض العلماء استشكل القول باتحاد محل النهايتين وقال لو كان الامر كذلك لزم
انعدام نقطة راس المخروط مثلا عند توقفه على سطح النهاية يشهد به بحاله وجواب
عنه الشارح في حاشية شرح التجريد وقال انا اذا اخذنا قطعة من المخروط من جهة

ما في المشهور وغفل عن انه زيادة التخصيص في الدليل صح

منقسمات

بتقربه

٥

قاعدته كما فرض وقلنا بان المتوقف ليس الا اماما لم يرتفع انتفاء النقطة بل يجوز ان
ينتفي بعضها فيما يبقى المحل الذي كان واحدا اولا واحدا كثيرا اما المتوقف سواء
جعل محوه الثوب المعتبر في جسم فتقرر انه استشكله بعض فضلاء عصر من اهل
الكسر فيس والمنتهين واقول كيف يجوز ان يكون الجزء الموهوم من القاعدة
جزء المحل لنقطة الراس مع جواز ان يكون كل من جزئي المخروط في مبدأ فوقيته
اذا انعدم الجزء الموهوم من القاعدة وبقي الجزء الآخر فان بقي نقطة الراس لزم انعقاد
المحال مع عدم المحل وان بدل بنقطة اخرى لزم ان يكون انعدام جسم في بلد مصر للنقطة
الكائنة في بلد آخر والتزام ذلك سفسطة على انه يلزم في خلاف البداهة الذي
ذكره المستشكل انتم لنا ان الشارح اورد في هذا المقام كلاما مشهورا من اقوال الرسل
الذي اشار اليه المص مع دقائقه دل على المختصر انتفاء الذي لا يتجزى الا في جهة
او جهتين فيهم الخط والسطح الجوهريان وحيث ان التعبير التجزي ليس قابلا للاشارة
الحسية وسيعكس بعكس النقيض الى ان ما يقبل الاشارة الحسية فهو منقسم في الجهات بعد
ايراد هذا الكلام المشهور حكم بان المنقسم في الجهات الثلث هو ما مر في صدر الكتاب
واقول هذا حكم بلا شبهة فان اللازم ان المنقسم في الجهات هو الجسم وليكن ما يقبل
الاشارة الحسية منقسم بالجهات في الجسم غير بين ولا مبين مما مر في
صدر الكلام وذلك انما ورد مما نعرف ان القابل لذاته الاشارة الحسية جسم
وهذا كما اشرت اليه فليس فليعرف غير اللازم هو الجسم فما ادعى لزومه بنا على قوله
ما يقبل الاشارة الحسية منقسم في الجهات كان القابل للاشارة الحسية اعم من ان يكون

قوله

الموهوم

هو الجسم م

الا ترى ان كثيرا من الاجسام منقسم في الجهات حسب انقسام الجسم الذي هو جسم صح الكتاب

١٠

قوله لذاته اولا والمنقسم في الجهات اعم من الجسم والهيولى والصورة المنطبعة وكثير
من الاعراض فان ادعى الكلية في قوله المنقسم في الجهات جسم صح ما ادعاه ولو ادعى
الجزئية لم يتم ما مر في صدر الكتاب وانما من البراهين ما تدل على استحالة تركب الجسم منها
وله وجوه كثيرة مشهورة مذكورة في الكتب منها حجة الموسط واستواء الدائرة
ولزوم ما يشهد الحس بكذبه الى غير ذلك وقد يستدل على ابطال مذهب النظام بما مر من
حجة المؤلف من اجزاء متناهية وله حجم متناه بالضرورة الجسم المؤلف من الاجزاء
الغير المتناهية متناه ايضا لاستحالة لا تناهي الابعاد ولا يشك انه بحسب ازدياد
الاجزاء يزداد الحجم الى الحجم كنسبة الاجزاء الى الاجزاء ولكن نسبة متناه الى متناه
ونسبة الاجزاء الى الاجزاء نسبة متناه الى غير متناه فيكون نسبة المتناهي الى المتناهي
كنسبة المتناهي الى غير المتناهي هف واعترض عليه بان ازدياد الحجم بحسب ازدياد البعض
والتأليف لا يستلزم كليا لان يكون نسبة المؤلف الى المؤلف كنسبة الاحاد الى الاحاد
اذ من الجائز ان يكون الازدياد بحسب الازدياد مع كون النسبتين مختلفين بل يجوز ان يكون
نسبة الخمس الى الستة الذي يوجد في المقادير دون الاعداد فلا يوجد مثله في الاحاد
لان نسبتها عددية قطعا قال الشارح في حاشية شرح التجريد لانا قلنا لما كان زيادة اضعاف
الحجم على اضعاف الحجم مع زيادة اضعاف الاجزاء على اضعاف الاجزاء وكذا النقصان
والمساواة فيكون نسبة الحجم الى الحجم كنسبة الاجزاء الى الاجزاء بحكم المصادرة التي ضمنها
اقليدس في صدر المقالة الخامسة من كتاب الاصول قلت الذي ذكره اقليدس انما هو
في المقادير دون الاعداد واما الاعداد المتناسبة فقد عرفها في صدر المقالة السابعة

واقول في حل هذا السؤال والجواب خبط اما في السؤال فلانه ان اراد انه يلزم من كون
ازدياد الحجم بحسب ازدياد الاجزاء ان يكون زيادة اضعاف الحجم على اضعاف
الحجم مع زيادة اضعاف الاجزاء وكذا النقصان والمساواة فاللزوم لان ازدياد
الزاوية على الزاوية في المثلث بحسب ازدياد الوتر على الوتر وليس الاضعاف مع
الاضعاف زيادة ونقصانا ومساواتا اذ لو كان كذلك لكانت نسبة الزاوية
الى الزاوية كنسبة الوتر الى الوتر بحكم المصادرة المذكورة وليس كذلك فان نسبة الوتر
الحادة في المثلث المتساوي الساقين القائم الزاوية الى الزاوية القائمة بالتصنيف
وليست نسبة وترها الى وتر القائمة بالتصنيف بالشكل الحماري وان اراد انه لم يلزم
النسبة المذكورة من اجزائه فلا بد من بيانه حتى يظهر صحته وفساده واما في الجواب
فلان بعض العلماء صرح بان هذا الحكم شامل للاعداد ايضا ثم في قوله واما الاعداد
المتباينة فقد عرفنا انه مغالطة ظنا منه انها تنقل عن التسع ثم توجه كلامه يدل
على انه لم يحصل معنى المصادرة المذكورة فليحرر ذلك لئلا يتوسل اقدام المشتغلين
بكلام منقول انه كل اربعة مقادير يكون بحيث اذا اخذ اي اضعاف اتفق جال انها
لها للاول والثالث متساوية المراتب والثاني والرابع منه وفي المراتب وكانت
الاول حاوية واما زائدة على الآخرين واما ناقصة عنهما واما متساوية لهما
اي انه كان اضعاف الاول زائدة على اضعاف الثاني كان اضعاف الثالث
زائدة على اضعاف الرابع كذلك وكذلك اذا كان ناقصا او مساويا فظاهر نسبة الوحيد

على الاول

على التوالي نسبة اضعاف الاول الى اضعاف الثاني واضعاف الثالث الى اضعاف
الرابع لا بالعكس فهي متناسبة الجميع انما ذكره الشيخ الشهير شيخ الشيخ الحكماء المشهورة
ولما رجلا جبانا ضعيفا يدعي نقصان احد خشبة عظيمة ضعفه البرد وسقط قواه
فكان يلعب بها حتى اشرقت عليها الشمس فانبعثت وتحرك وهرب صاحبه
صاحبه للنسيم فذهب الحطب بها يسيح بنسع فاذا فارقها صار مستقبلة
بينهما عداوة قديمة وخبره عن حاله وقال له خذ هذه الحية لحوعثمان فقال الشيخ
انظروا الى رجل يرايا الى صنعة ثم ما يراى يختص الى اي عمل باي قسم فاقول انظروا
معاشر العلماء والفضلاء الى ذلك يشتغل باي علم ثم يتكلم باي كلام على اي رجل
في اي مقام فان المحصل علوشان شارح التجريد دون لعب هذا الشارح طهران
واورد على النظام انه لو كان الجسم مؤلفا من اجزاء غير متناهية لما صح قطعه
بالحركة في زمان متناه اذ قطع نصفه حسوف تقطع نصف نصفه وهكذا الى غير النهاية
واجيب عنه ان قطع الاجزاء الغير المتناهية في الزمان المتناهي انما يكون محالا لو لم يكن
الزمان ايضا مؤلفا من اجزاء غير متناهية واما اذا كان على ما ذهب اليه فلا لان
الحركة المتناهي اذا كان مركبا من اجزاء غير متناهية الاجزاء الحركة غير متناهية الاجزاء
في زمان كذلك واورد عليه نظر اولا فلانه لم يقول لا يصح في انقضاء الزمان حتى
يمكن ان تقطع فيه مسافة فان شاء في الزمان لا يصح انقضاءه الا بعد انقضاء
النصف وهكذا الى غير النهاية وفيه ما يرد على النظام يرد على الحكماء وفيه بحث اذ هو

على ما قرره ان الاجزاء على مذهب الحكماء غير متناهية بالقوة والجسم قابل للتقسيم
الى غير النهاية بمعنى لا يقف فلا يلزم عدم تناهي الاجزاء وتسع في اثبات التحصيل على هذا
الكلام بان الاجزاء الممكنة الحصول ان كانت غير متناهية لزم ما لزم والعود
الى الموجود وان كانت متناهية لزم وقوف القسمة فلا يسع التفصيل في التقسيم
ثم اعترض على الكشاد فاجاب بان تلك الاجزاء لعدم تعددها وتكثرها لا تقف
بشيء منها فانها من خواص الامور المتكثرة ودفعه ولعل التامل فيما ذكرنا يكفيه
ثم اورد ته على الشارح فقال تلك الاجزاء متعدده والمتناقصة الغير المتناهية
متناهية قدر بخلاف المتزايدة والمتساوية فمجموع البقايا غير متناهية لكل حجم وقدر
ومجموع الاقدار الغير المتناهية غير متناهية ضرورة على ان المتناقصة من جهة غير انه
من اوزن والمتزايدة غير متناهية باعتبار كمه ويمكن اعتبار المتساوية فيها ايضا وقد علم
بان في الحواشي الشيخ فلم يلق بهذا الكلام طائل ولا للمراتبه حاصل ثم انه
يرد على ما ادعيه او توهم بعدها اشير اليه ازديادات اخر منها ثم انه عارض ما
لزم ما توهم على ما جزاء وقرره في غير موضع انه لا يكفي الحاصل من تلك
الازديادات المتناقصة الغير المتناهية حسا وبالكل واستلزام ذلك التناهي
على ذلك التقدير فان غير الحاير انه ينقص غير متناه غير الاجزاء ومنها
انه لو كان الاجزاء غير متناهية لزم محذور آخر على ما توهم حيث يلزم منه
ان يكون اقل من ذراع واحد غير متناه فهما اوهم برداد الاشكال ولا يندفع
الاول ومنها انه يلزم ان التطبيق يستدل على امتناع اللاتناهي فيها ومنها ان برهان

التطبيق

التطبيق على حسبه يدل على استحالة لا تناهي تلك الاجزاء وذلك انه قال في غير موضع ما
حاصله ان كل جملة غير متناهية بعض منها واحد كان الكل موقوفا على ذلك في الابعاد وكذا
الى غير النهاية فيحصل امور غير متناهية مرتبة فيجري فيه برهان التطبيق بمحصل ما ذكره
وقرره في رسالة ابتهاج لاثبات الواجب وفي رسالة سماها انموذج العلوم ومنها ان
هذا فيما توهم من الاجزاء ظاهر الكشيخ ومنها ان امكان حصول الاجزاء الغير المتناهية كما
يستلزم امكان حصول تفاصيل غير متناهية والاستحالة وجود الكثير بدون الواحد ثم
الاجزاء غير قابلة للتجزية اذ لو كانت قابلة لم يكن المفاصل حاصلة بالفعل لم يكن جميع الاجزاء
والمفاصل الممكنة حاصلة المتعددة خلاف ومنها ان المتفطن يتفطن بان الدليل المذكور
لابطال مذهب النظام يدل على ابطال زعمه ايضا وهو الحش واظهر فسادا وبطلانا ضرورة
لزوم وجود الاصول في كل كثير وجملة متناهية في كل جملة غير متناهية فيما توهم من الاول
يلزم الجزء الذي امتناع لا تناهي الاجزاء على ما فصل في الكتب الكلام في مذهب النظام
في الفصل الاول ان والحال انه تجرده وتقوده في قواه وافعاله
وابطال تناسخه وفيه مقدمة وفصول اعلم ان النفس يطلق على معان يسمى والمراد
ها هنا هو المجرد عن البدن المتعلق به والكمال الاول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل ويحرك
بالارادة ويدرك الكليات والقوة التي صارت البدن حيا ان ما على الاعتقاد من
كلام بعض القدماء وفيه ما فيه قال الحكماء الموجود اما ان يكون حالا في الموضوع وهو
العرض او لم يكن حالا فيه وهو الجوهر وارادوا بالحلول الممتنع بغيره ويعضهم فرد
الحلول بالاختصاص بوجه يكون الاشارة الى احدهما حقيقة او تقديرا اوالاول
عين الاشارة الى الاخر

بالموضوع

يلزم على هذا التفسير ان يكون الاعراض مع الصور الحالة في محل واحد بعضها حالا في بعض و
بعض ايضا يلزم من الصور وتحصيل حلول الشيء في الشيء وعبارة عن كونه مختصا به بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر تحقيقا او تقديرا ومع ذلك يكون
ناعتا قال السيد السند في حواشي التجريد وذلك ينتقض بحلول الاطراف في محالها فان
الاشارة الى ذي الطرف واجاب عنه بان الاشارة الى الطرف فان الاشارة
الى النقطة اشارة الى الخط الذي هو طرفه وفرّ لنه اتحاد الاشارة كاف والبرهان
غير لازم وانا اقول يلزم على هذا التعريف ان يكون المكان حالا في المتمكن اذ الاشارة
الى المكان اشارة الى المتمكن لاتحادهما وضعا والاشارة الى الطرف اشارة
الى ذي الطرف كما حققه السيد فالاشارة الى المكان اشارة الى المتمكن ومع ذلك حيث
او المعروف قال المراد بالنعت ما يمكن ان يشتق منه اسم يحمل على المحل وهو المتمكن اللهم
الا ان يقال المراد بقوله بحيث يكون الاشارة الى احدهما الى الآخر ان يكون اتحادهما في
الاشارة بحيث لا يمكن تباينهما فيها او يقال الاشارة الى الطرف لا يكون اشارة الى ذي الطرف
مطلقا وللكلام فيه مجال بل يقول بعض يعرف ان الحلول والكلي لا يتحقق للمحل
انه في المحال لا يمنع ذلك كما في ذلك من مواضع واطلاق على ان الهم فسروا
ههنا بالاختصاص الساري المذكور في اللهم الا ان يخص في اولا بحسب فهم الشيء
التخصيص او التبيين او النعت ولا يذهب عليك انه لو مع ذلك يكون ناعتا الحرى
في المحل والمكان كما اشرنا الحس لم يحصل ما اورده بتغيير الاختصاص الناعت
بوجه وجيها لظهور ذلك الى تغيير الحلول بالاختصاص الناعت مطلقا كمحل بحيث

سارياً في

الطرف و عن كون ذلك الى

ان اراده الطرف

ونظر فيه بعض بكثير في الصور اللهم الا ان يخص الجواب بالشيء بالوقت من الاشتقاق
الجعلي وغيره غير تام ولو كان غير تام ثم انه يمكن ان يجاب عن النقض بالمحل والمكان
بان المراد بالناعت على ما مر ما يمكن ان يشتق منه اسم يحمل على المحل ولا ثم
ان المتمكن مشتق من المكان حتى الجسم الذي هو محل بل المتمكن ماخوذ من التمكن والتحجم
من التحجم ولكن فيه ما فيه ثم ان الشارح اورد في بعض تعليقاته ان التحقيق ان الاشارة
الى الجسم عين الاشارة الى السطح الذي هو المكان لانطباقه عليه وبعكس بالاشارة
الى كل من المكان والمتمكن اشارة الى الآخر واقول هذا التحقيق حقيق بان يحقق عليه
فانه يلزم منه ان يكون الاشارة الى الارض اشارة الى السماء وهذا كما ترى ثم
اقول ان اريد بالناعت ما يصير غيره لا ما خوذ منه نعتا محمولا او مواطيا كالعدد فيرفع
بعض التوهم ونوقض بعض اذ كيف ظاهر ويمكن دفع بعضها بالتزام امور مخالفة للظاهر الا
ويعير الحلول الاختصاص الناعت فقط وبالجملة ليس في المشهور تعريف صحيح للحلول
وربما ظهر ذلك في بعض تعاليقهم قال الحكماء الجوهر اما مفارق في ذاته وفعله
وهو العقل او في ذاته دون فعله وهو النفس او مقارن فاما ان يكون محلا للجوهر او
وهو المادة او حالا وهو الصورة واما مركب منهما وهو الجسم المشهور ان في هذا
احترازا الجسم جزء بين اعتبار انه يحصل الخروج حيلها معارضا بالنفس فيها وان ذالك ان
المراد بالمعارض المعارض لجوهر اخر لا الهيولى فانه جمع الى ارتباك قال الشارح في
حاشية التجريد يرد على تعريف الجسم لمجموع الهيولى والصورة النوعية في الصورة الجسمية
على النقض الى مجموع الصورتين في الجواب عنه باعتبار الوحدة في المقسم فان هذا

والمنحم

النقسم

التقسيم الى اجناس الجواهر ومجموع الصورتين ليس له وحدة حقيقية بخلاف الهيولى والصورة
الجسمية فانهما جسم وكذا المجموع الهيولى والصورة النوعية فان ههنا الوحدة بالوحدة
الحقيقية الجسمية اي مجموع الهيولى والصورتين فان الاول طبيعة جسمية والثاني طبيعة
نوعية ولما كان ههنا التقسيم الى الاجناس لم يحد النقض بمجموع الهيولى والصورتين
والذي اورد عليه في بعض تعليقاته ان الحكماء ذهبوا الى ان الصورة الجسمية محل في
الهيولى فيحصل بهما ما سماه القوم جسما مطلقا والصورة النوعية تحل في الجسم المطلق
وهو الهيولى الثانية فيحصل منهما جسم مخصوص كما لا يخفى على من حقق في مظانه فلا يرد
النقض بما ذكره اصلا وما ذكره في الجواب مسطور فيه اما اولا فلانا لا نسلم ان هذا
التقسيم الى الاجناس فانهم صرحوا بان النفس قسم لا مدبر للبدن في هو عرض الاجناس
الى النفوس فكيف يكون ضابطا لمفهوم الصورة والمادة والجسم والعقل يخرج ما
يخرج من التقسيم ليست جنسا له لا داخلا واما ثانيا فلانه لا نسلم ان الهيولى مع
الصورة الجسمية وحدة حقيقية ولم يكن لها مع الصورة النوعية ذلك واما ثالثا فلان
الهيولى مع الصورتين امر عام يدخل فيه الاجسام الفلكية والعنصرية بانواعها فلم لا يكون
نوعا جنسا ويكون معه نوعها والادراك العاقلان اجناس الجواهر التي لها وحدة حقيقية
لا يحصر في الامور المذكورة بل اجناس كثيرة او ذلك كالجماد والنبات والحيوان ولو كان
المراد بما ذكره لم يكن حاصرا اللهم الا ان يكون الاجناس لكنه ليس في عبارته ما يدل
على تخصيص بوجه ما اطلع على ما ذكرناه غير حاشيته وراد بعد قوله على النقض الى
مجموع الصورتين فان قيل لحلولهما في مجموع الهيولى والصورة الجسمية داخل

هو مجموع الهيولى وصورة الجسمية

جنس بعد

يخصص

في جوهر لذي يحله جوهر اخر وفيما تركب من الهيولى والصورة لم اللهم الا ان
يفسر في القسم الثاني في القسم الاول بقرينة المقابلة فيصير معنى التقسيم
اما ان يكون محلا لجوهر اخر فالمادة اولا فاما ان يكون حالا الى محل يدخل الهيولى
والصورة الجسمية في المادة فقط ويكون المادة اعم من الهيولى الاولى والثانية
واقول فيه ايضا نظر اما اولا فلان يدخل الاقسام لا يحصل بهذا التقدير كالتحريه
كلام اذ على تقدير حلول الصورة النوعية في الصورة الجسمية يكون الصورة الجسمية
مادة بالقياس اليها وصورة بالقياس الى الهيولى بل يجمع بقول تلك الاقسام
منه جملة قطعا اذ الهيولى الثانية والثالثة والرابعة اقسام مع انها محال للصورة
كما بين في موضعه واما ثانيا فلانه لو اعتبر في القسم الاول في الكل ما حتى لزم
دخول الهيولى والصورة الجسمية في تعريف الجسم لخرج الاجسام العنصرية التي
هي محال الصور المعادن والعناصر التي هي محال الصور المعدنية وبالجملة كل جسم
محل صورة اخرى يخرج عنه واما ثالثا فلا يصح لا يصح تعريف الصورة بالجوهر
الطويل العريض العميق لا منعاضه بمجموع الهيولى مع الصورة الجسمية وراد بعد قوله
ولما كان التقسيم ههنا الى الاجناس وما هو في مرتبتها وعلل لم يوضح في النقض
بالمركب من المفارق المعادن بعانه قد يحصل لهما وحدة حقيقية كما في النفوس
الفلكية والافلاك مع انهما اما انه في مرتبة الاجناس فلا لا يجمع ولا يخفى
انه ما ذكره في تقسيم الجوهر مع انه حصر مشهور الى اقسام تمم على راي المعلم

الاول دون افلاطون القائل بوجود البعد المجرد وبالجمله يعرف الهيولى على ما صرح به البعض انها الجوهر المحل لجوهر اخر ويعرف الصوره انها الجوهر الحال ويعرف الجسم انه الجوهر المركب منهما وقد يرسم بانه الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه الخطوط الثلثه المتقاطعه وقيل المراد بالامكان الاحتمال للوقوع و صحه ليشمل الجسم مطلقا واقول على تقدير التخصيص بالصحه لا يخرج الا عرض هذا القول بانه لا يمكن وجود الخطوط المذكوره في الافلاك بناء على اصول الفلاسفه واجاب عنه الشارح بان امكان فرضها فيها نظرا الى موادها وان امتنع بسبب الصوره النوعيه عندهم واقول الشارح يعني ان الثاني فلان امكان فرضها نظرا الى موادها غير تام اذ مواد الافلاك لا تستعد لها الا بعد تشخص صورها وبامتناع قبول عين تلك الصور تقتضي قوله عندهم فاذا امتنع قبول الابعاد بسبب صورها كما اعرفت يكون ممتنعا بالقياس الى موادها المستلزمه لتلك الصور قطعا واما ثانيا فان محل الخطوط المذكوره هو الجسم فاذا امتنع حصولها فيها بسبب الصوره النوعيه التي هي جزؤه كان ممتنع حصولها له لذاته لا لامر خارج فلا يكون ممكنا لذاته الا امتناع بالغير واما ثالثا فلان الماده بذاتها لا تقبل الابعاد قطعا كما صرح به القوم من ان الجسم يكون بتكثير الماده فالملا ان تهاولنا القول الماده بذاتها انها لا تأبى عن الانقسام بان يحصل فيها صورتا يحصل فيه ذلك مع انه معدوم عام ليشمل الحقيقي ثم لم يكن الفلك في قابلا لان يكون القابل جسما او يشترك بينهما ماده وذلك لا يوجد صدق التقدير

على الفلك

في الفلك واما الثاني فلان قوله ولئن امتنع بسبب الصوره النوعيه ممنوع بل فان بسبب تحقق الابعاد في جسم غير منحصر في القطع قطعا بل لذلك الماده وغير تحققها في الفلك الجسم بينها الحكم على ما لا يخفى وقد صرح السيد بذلك في شرح المواقف وقال قوم من القدماء منهم الامام المراد من الامكان المعتبر في تعريف الجسم هو الامكان العام لئلا يخرج الافلاك المتحركه والاجسام المتصله ولئن الكره المتحركه يحقق فيه خط على بالفعل لا يتوهما الذي صوره لا يوجب تحقق الابعاد المتقاطعه الثلث كلا فلا نقول من جواز تحقق تلك الابعاد في الافلاك لوجوه مفصله في مواضعها واما ثانيا فلان قوله امكان فرضها نظرا الى موادها يدل على ما يخالف تحقيق العلماء على ما حققه السيد في شرح المواقف قال في حد الجسم انه الطويل العريض العميق نظر فانه صادق على الهيولى واجاب عنها بان الهيولى ليست في حد ذاتها بحيث يمكن فيها فرض الابعاد بل بعد بواسطه الصوره فانها تقبل الصوره والصوره تقبل الابعاد المفروضه والمتبادر من عباره الحد امكان فرض الابعاد نظرا الى ذات الجوهر فلا يتناول ما كان بطاهر هي له الذي الزم هذا القائل انه كثيرا كما اورده السيد ثم قال السيد فان قلت الحد صادق على الصوره الجسميه وحدها قلت لا باس به لان الجسم في بادي الراي هو هذا الجوهر الممتد في الجهات الثلث اعني الصوره واما ان هذا الجوهر قائم بجوهر اخر فمما لا يثبت لو يثبت الا بانظار دقيقه في احوال هذا الجوهر الممتد المعلوم بالضروره فالمقصود ههنا تعريفه واقول في هذا على حمل عبارته الناظر فيه ان مراده انه لا باس بصدق تعريف الجسم على الصوره فانه الجسم كالشكل الجسم الحادث لا يخفى منه انتقاص الكلمه التي ادعاها الحكماء حيث قال

قالوا الجسم مؤلف من الهيولى والصوره ومنها انه يستلزم صدق تعريف الكل على الجزء وقد سعوا عن هذا ومنها انه ظاهر عباره اهل اللغه عن هذا انه ليس الظاهر من عبارات الكلمات ويترجح والمحاكمات ان الصوره قابله للابعاد بواسطه الكميه ومعنى كونها متصله انها بها من حيث هي متصله بالذات ولكنه انه على هذا ان يمنع المشكول ولا يمنع للامكان العام الا انه في نفع هذا الدفع البعض بالهيولى على ما لا يخفى واما ثانيا فلانه لو سلم لكان الجواب مع فظانه لا على راي الاشراقيين القائلين بوجود الماده واما على راي المشائين للماده ربما كالاشراقيين الذين منهم المصنف والمجرد من الحكماء والمتكلمين الذين منهم المحقق الطوسي الذي كتب هذا الجواب على كتابه مقدم الاسلام كلام ظاهر صرائح انه بطول حاجته وكثره شغوره وقصوراته اخذ هذا الجواب عن مشيع وحشيه الكتاب وفهم اشاره شعر عبارته فذل وضل قائل القائل بل الاول فان الجسم عن الاعراض امكان فرضها فيها بالنظر الى جسميتها وان امتنع بسبب نوعيتها وبهذا الاخذ المنافي المحل الثاني غير قوله جسميتها الى قوله موادها وبدل نوعيتها بالصوره النوعيه وعلى عن الوقف بينهما وعن انه يرد عليه شيء مما لا يرد على اصله اصلا ولذا اشترك بينهما ايرادات اخر انهم منها ما يكون للمستفاد مما ذكر بان الاول لا يلائم ما ذكره او لا لعا ومنها انه يلزم لئن لا يكون الفلك بشرط كونه فلكا جسما لكن جسم مطلقا الشرط وفي دفع الحلوى على الشرط يمكن تنبع بحقق الخطوط في الافلاك نظرا الى جسميتها بناء على امكان كون جسميه الفلك مما يمكن بالحقيقه ممانعا للجسميه العنصريه على ما هو راي الاكثر الكلام فيبقى على ما مر في اول الكتاب وما هو المشهور عند الجمهور لكن الجسم طبيعه نوعيه

انما على

انما على راي قوم من المشائين دون الاشراقيين وقد صرح المصنف في تلويحاته بهذا انما هو مما شاهده مع هؤلاء المشائين على ان المشائين منهم يعترفون بعدم تمام دليل التعدد ثم انه كان ولا بد ان يحال واحد فالاول لانه يبدل ماده فانها تشمل الجسم عرفا بناء على اعتبار الاول وما دونها واما ثانيا فلان لسلب منه عمل كان بل عن الوضع واما الاول فظ لا اعتبار الوضع على ما مر سابقا وهو باعتبار لا لورود النقض بالمجرد فانه مرفوع لا لما كسبه في حاشيته على شرح التجريد من قوله لم تحصل اصل الوضع المذكور ههنا كحصوله لكل امتداد فهو في حد ذاته صالح لان ينتزع عنه شيء دون شيء مع انه يمكن للعقل ان يحصل بقوه المتخيله التي باشرها الركب والعقل الى الافراد مثلا فيه عند حدود وما دخل فيها امتداد معينا الى اجزاء بحسب على الوهم كي لا يسمى هذا تقسيما وهميا دون حكم بان فيها امتداد المعين مثلا وكل امتداد فيه اجزاء انه يصل التحليل على هذا الوجه كان تقسيما وضعيا عقليا وهذا الحكم صادق حكم به العقل بمعونه الوهم وفط ان المجردات لا تقبل فرض انقسام بهذا المعنى لكن هذا الحكم ههنا وهم كاذب ثم الفعل ههنا كسبه ما هو موجود فيه بالقوه لا الفعل في الفعل او الفعل وههنا انما يخرج ما ليس موجودا فيه بالقوه اصلا والفرق بينهما ظ واما الاول بالفرض الاختراعي والثاني بالوضع الانتزاعي والاكثر يستعمل الوضع الاول بمعنى وقوع الانقسام في الجسم ومما يستعمل بمعنى الثاني في فلا يتوهم فرض الانقسام في المجرد بل الثاني ذهن الكل المعتبر امكان حصول الانقسام فيه كما اصره هذا مع ان الكم المتصل بعدم بطريان الانفصال عنه عندهم فلا يمكن تحقق الحدود فيه

فرض انقسام الجزء ولين شعرى ما ذا يقول الشارح في قبول القسمه التي جعلوه من خواص الكم صح

او مكان عرض القسام يعني الذي وهي قدام ... السطح وعرضها مع الكم فيه 12
هذا الكلام مع انهم عرضوا ثم عرضوا بان السطح يقبل القسمة الفرضية فصلا والخط لا يقبل
الانقسام عرضا وعمقا والسطح عمقا وقد عرفوا الكم المتصل بما يقبل القسمة الوهمية قال
الشيخ في قاطيغورياس الشفا انه الذي يمكن ان يفرض فيه اجزاء يجمعها حد مشترك
هو نهاية لجزء و نهايا فانه مدفوع بوجوه منها انه فرق بين عرض الابعاد في شيء
وبين القسمة في الابعاد ومنها ما افاد الاستاد حيث قال فيه بحث اذ التحقيق ان الذي
ذكره انما هو معنى التقسيم الوهمي والتفصيل الى الخطوط الثلاثة المذكورة في الجسم فكيف
يكون ذلك تحقيق معنى العرض المذكور كيف وهم القوم ارادوا بقولهم الكم المتصل
قابل للقسمة الوهمية [illegible] كما يقولون للكلية قابلية للعدم والتحيز لا ... ذلك
اجماع الوهم مع المعقول والمعلوم في ذلك وليس في كلام ما يدل على ...
كما الكلام في ان المعنى الذي يحمل لفظ العرض عليه معنى غير ... ولا استاد في لفظ
العرض ولا نظير ... اعلم محمله على هذا المعنى بعيد جدا اذ في التعريفات يحمل
الالفاظ على ما اشتهر منها وبينها ان المعنى الذي ذكره من خواص الكم فلم
فصل الجسم للتصحيح ان يكون ... العامل الابعاد الذي حد الموقوف فصل الجسم
او خاصة بل لما افاد ... ان العرض فيهما يغني التحرير ... والامر فيه
... ان السيد رد على الامام حيث ... ان الخطوط يحصل في الافلاك
وتحصل ... بهذا ان الذي يحصل في الافلاك ليس من الخطوط المتقاطعة
على قوائم والجسم انما يحصل الخطوط لذلك واقول ذلك ... الخطوط

في الكيفيات

في الكيفيات ليس فيه الطول والعرض والعمق لا يتحصل الجسمية وما يتحصل الجسمية انما هي الخطوط
متقاطعة لا في سطح مستو وعدم هذه في الافلاك ممنوع اذ فيهما دون القطر
وخط الحمل واما فيه باعتبار المحاذاة التي عددها ... وجوه العقل كما اذا حصلت
حركتين على ... المتقاطعة في عدم تحقق المتقاطع على ما بالصورة وقد يوضح الكلام
في المرام بان الابعاد المرسومة في الجسم او الماخوذة في الحد هي الابعاد المتقاطعة
في نحو الجسم لا الابعاد السطحية ولا ... بان سطوح ملتقية على نقطة مجردة للزاوية
قائمة مجسمة لا تتحقق مثلها في الجوهر لانا نقول على هذا يكفي خط واحد مثل ...
البعد وقد يكون موجودا كما في الفلكيات هو المحور فان كل فلك يتحرك له محور و
ليس في الكلام الامام تصريح ولا على الالزام بان الابعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا
قوائم حاصلة بالفعل في الفلكيات على انه يمكن تصور هذا الحد على ما رآه المتاخرون
في الهيئة وتعريف النفس على ما يخرج من التقسيم المذكور انها الجوهر المفارق في ذاته
المقارن في فعله الا ان المراد بها في هذا الموضع واشباهه ما يدبر البدن ويتصرف
فيه او احد المعنيين الاخصين الذين اشرنا اليهما من اعتبار التجريد والجوهرية في
مفهومه ولذلك يثبت بالدليل واما الاول فقط ... يتوقف النفس على ما يخرج
من التقسيم المذكور انها الجوهر المفارق في ذاته المقارن في فعله وحاصله انها
الجوهر المدبر للبدن ثم اختلف في ان الجوهر جنس لها ام لا فقال المصنف في الاشراق
قال اتباع المشائين الوصف خارج عن الاعراض هو صحيح فان الوصف من
الصفات العقلية وعلل بعضهم بان الانسان قد يعقل شيئا ويشك في عرضيته ولم
يحكم في الجوهر هكذا ولم يتفكروا ان الانسان اذا شك في عرضيته لم يشك في

التقسيم

حقيقة م

لا يشك في جوهريته واقول لعل القائل يحسب الجوهر لا يقول الشك في جوهريته ما هو 13
جنس له بعد تعقله بالوجه الذي فصل في موضعه ولكن انه لا يلزم مما ذكره الشك
في جوهريته الجواهر بل غاية ما لزم منه ان يقع الشك في عرضية المشار اليه وما ذهبوا اليه
فلم يلزم من ذلك وقوع الشك في جوهريته ما ذهبوا الى انه جنس له فلان الشك
احد في جوهرية الجسم مثلا واما الشك في جوهرية النفس فلانه لم يتصور النفس
بالوجه الذي هو جنس له وقد فصل ذلك في موضعه ومما نعود به الساتر في هذا المقام
على ما صرح به في حواشي تجريد الكلام اصل عظيم وهو ان التغاير بين الجوهر والعرض اعتباري
فان الاعراض بالحقيقة هي المشتقات مثلا الابيض ... فهو العرض المقابل
للجوهر ... الفرق بين العرض والعرضي لا ... الفرق بينهما بالذات ...
الكلام مما لا مزيد ... على ... فان اسقاط اكثر
الموجودات ... بعض ... لوجوه شتى مما لا ... احوال
جميع الموجودات ... العقلاء ... المتساوية ... بين الجوهر والعرض
وقيام العرض بالجوهر وحلول بعض الاعراض في حلول السريان وكثرة امثالها
الدالة صريحا وكناية ... على خلاف ما ذكره ... الجمهور مسطور في ...
اشاراتهم وتلويحاتهم بل في مطارحاتهم وتصريحاتهم واما ما ذكره من ان
كلام المعلم الثاني يلوح اليه وكذا المعلم الاول ... حنين بن اسحق
... تلك العبارات ... وكذا ... معلوم
وكلمات الحكماء مرموزة ولا ... على ... ولو كان ظاهر

بعض

بعض العبارات موهمة لما توهمه فينبغي ان لا يلتفت اليه ... وكلها
على ما نطق به ... الصحيح الذي يشهد به كل فطرة سليمة ولعل العلامة الطوسي ...
هذا الوهم قال في ... وبين الموضوع والعرض مباينة اي بين كل موضوع و
العرض الحال فيه مباينة لا يصدق احدهما على الآخر مواطاة اما ما حمل الشارح كلام
عليه ... ثم اورد ... قيام العرض بالعرض ... فيما بعد
... لتحقيق ... الذي ... وقال المحقق ... المشتق لا يدل
على النسبة المخصوصة فان معنى الابيض والاسود ونظائرهما ما يعبر عنه بالفارسية بسفيد وسياه
وامثالهما ولا يدخل في مفهومه الموصوف لا عاما ولا خاصا اذ لو دخل في مفهوم
الابيض ... كان معنى ذلك الثوب الابيض الثوب الابيض
ولو دخل فيه الثوب بخصوصه كان معناه الثوب الثوب ... معلوم الانتفاء بل معنى
المشتق ... وعند العقل يحكم اما بالبداهة او بالبرهان ان له منشأ
... لا يوجد الا ان ... بالحقيقة ... منها
... العرض وبعضها ليس كذلك ... الخصوصية لا يلزم ان يكون ...
هناك شيء هو ... العقل ... بالنظر الاول ... مثلا ...
لغيره ثم اذا لاحظ البرهان الدال على ثبوت الهيولى حكم بان هناك شيئا صار
جسما ... المشتقات ...
ولذلك ... النزاع بعد تصور ...
... ولو كان ...

مبادي الاشتقاق ولم يتصور النزاع قال على فلا لا اشارك في انه التلبس بالمعنى
الذي اخذوه ليس جوهرا في ما بدايه وقد سبق بها انه ولهذا كان خلاف في ان اوايل
السبع والمناجرين لكم الصحيح عن المعاني ولستا محم يوهم ما بين في معنى الشقاوة
خبط اولا فلانا لا نم انه ليس في المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية نسبت به
بوجه فلم لا يجوز ان يكون نسبة ملحوظ بوجه اجمالي كما صرح به جميع ارباب التدقيق
الوسد وكثير من المحققين ذو المتكلمين واما ثانيا فلانا لا نم ان الموصوف غير داخل في مفهوم
وما ذكره في بيانه تمام اولا يلزم من عدم دخول الموصوف في معنى ان السر والثوب
عدم دخوله مطلقا ولم لا يجوز ان يكون داخلا في مفهوم او كالذي او هو اذ
نظاير بهما حتى يكون معنى الثوب الابيض الثوب الذي له بياض ومعنى قولنا الثوب
الابيض الثوب الذي هو بياض واما ثالثا فانه لا يلزم ان يكون معنى قولنا الثوب
الابيض الثوب الشي الابيض بل غاية ما يلزم ان يكون معناه الثوب الشي الذي له البياض
واما رابعا فلانه على ما ذكره ان يكون مفهوم الابيض وحده من غير ملاحظة اعتبار
مفهوم الشي او الثوب معه باعتبار ولا يلزم من ذلك ولكن مما ذكره ههنا ان
يكون الابيض مغايرا لا مرادا بحسب الوجود الخارجي لما فيه لا كذ وحيث يكون
عرضا واما خامسا فلانا لا نم ان الموصوف صار حقيقيا بالوصف بل الحق انما هو مجموع الموصوف
والصورة فان اراد بصيرورة الموصوف حقيقيا بالوصف هذا المعنى لم يثبت وان اراد
انه يصير محمولا على الموصوف لهو هو فهو ممنوع واما سادسا فلان النزاع ما وقع
في جوهرية البياض واللون فالمعنى الذي اخذوه على ان يكون معنى الجوهر قائما بذاته

انه

انه بل بناء على ان يكون معناه الموجود لا في موضوع ولا شك على في صحة وقوع
النزاع بين العقلاء في صحة وقوع النزاع بين العقلاء في كون البياض جوهرا ابتداء
المعنى فانه غير بديهي واما سابعا فلانه قسر الحلول بالاختصاص الناعت على ما
صرح به في ساير المواضع فان اراد به ان يكون ناعتا لمحله بحمل الاشتقاق فلم
لا يكون الاعراض حالا ولا ناعتا وقد لوح ههنا الى خلافه ولو اراد ان يكون
ناعتا بحمل المواطاة حسبما قال وهو المعنى الناعت فحده ان لا يكون الصورة
حالة في الهيولى اذ الصورة لا يكون محمولا على الهيولى بهو هو على ما صرح به القوم
وهو الفرق بين الفصل والصورة والجنس والمادة على ما اعرف في موضع
وزعم ان لا يكون الاعراض بالمعنى الذي اخذه القوم حالا وبطلانه اظهر
من ان يخفى ولو اراد ما هو الاعم من حمل المواطاة والاشتقاق فيه نعترض
صحته يلزم ان يكون الابيض والبياض كلاهما حالا في الجسم فيلزم ان يكون في كل
عرض عرضان وهو خلاف البداهة والاتفاق واما ثامنا فلانه يلزم من قوله
ولعل الموصوف لا يوصف الا ان يكون ناعتا لمحله اولى ان مغايرا لما ساعده فيهما لا
لجزء منهما وتسمية الموصوف ان يكون البياض بالمعنى الذي اخذه القوم في المعرف
علمه بانه ناعت لمحله اولى من حادثا لما شاع فيها لا لجزء منها فالقول بان
الوصف هو الابيض دون البياض مع صدق تعبير الوصف عليه تحكم محض واما تاسعا فلان
الابيض بهذا التفسير ليس بوصف ضرورة انه في الحكم في ان الحكم موصوف

بانه نافع للجسم متعارف لو سامح فيه قال قيل ان البياض هو الشي بالذات
كان رجوعا الى المذهب المشهور الذي انكره انفا واما عاشرا فلانه لو كان
العرض هو الابيض ونظايره من المشتقات على ما زعم لم يمكن انحصار الممكن في الجوهر
والعرض حاصرا ضرورة ان البياض مثلا ممكن وليس بجوهر ولا عرض وهذا التغيير
لكن حصر الممكن فيهما ثابت ضرورة والاتفاق فان قلت على مذهب الجمهور ان
لا يسع التقسيم حاصرا اذ يخرج من الابيض وهو ممكن ضرورة قلت التقسيم انما
انما هو الممكن الموجود بالذات والابيض بما هو ابيض غير موجود بالذات
بل بالعرض على ما نص عليه السيد قال الموجود قد يكون بالذات كوجود الانسان
انسانا وقد يكون بالعرض كوجود زيد ابيض وحين يقسم الموجود بالذات فيقول
الموجود بالذات اما واجب او ممكن ثم نقسم الممكن الى الجوهر والعرض على انه لكن
لم يبق بالابيض جوهر وقد نظر ولعل النظر انه لو حيث قال ولست احمر يوهم
بما بين في معنى الشقاوة لم يصدق شيء مما نسبها وهذا ادل على كمال فطانته وذكائه
ثم هذا التحقيق من الامور التي تفرد به وما سبق احد غيره فانا نشهد انه لم يعلم
عن موضع كساير افاداته بل تفرد بالابتداع واخترع وفيه علامات فصاحته
وامارات براعته وكما انه بعض اصحابه رضي الله عنهم نشهد على كلام صدق صحة سليقة
الكذاب انه لم يخرج من الكذاب نشهد على اصله انه لم يخرج الا من قلب
مملو بجهل وغل وانما هو بهتان ما انزل الله به من سلطان ... شره الاسراء

والعرض

والعرض على تفسير السواد بمعنى المشتق للاشتمال على النسبة بالحصر فان معنى الابيض و
الاسود فرحم الله امرأ عرف قدره ولم يتعد حده ثم انما قد حصل ساير اشارات
الى في ذلك الكلام وتنبيهات على من زل قدمه كافرا لم ارد له يهدي الى الصراط
المستقيم ولا يعوذ بسلطان الرحيم ولذلك نجده محوط لا عقال العقلاء مقبولا
عند اشراف الفضل بل مرضيا عند العقلاء حتى عقلاء ولا بد الذي اشتهر كما اشتهر
وكره حصولا الى عصوه على ان حسب على كرام عشيرة فلا زال عصيان على لبنا منها
في انشائه وكرده اي تجرد النفس بمعنى المدبر للبدن المعروف
واما المسلك الذي للدرس الذي اشير بالبها اولا انك لا تغفل عن ذاتك ابدا وما من جزء
اجزاء بدنك الا نسيته احيانا ولا يدرك الكل الا بالاجزاء فهي حال نسيان
جزء من بدنك الاجزاء لا يكون الكل مدركا فلو كنت انت هذه الجملة او شيئا منها
ما كان لشعورك بذاتك مع نسيانها قال الشيخ حاصل البرهان ان النفس مشعور بها
في جميع الاوقات ولا شيء من البدن واجزائه المشعوريه في جميع الاوقات فالنفس
ليست بالبدن ولا شيء من اجزائه واقول فيه نظر اما اولا فلانه يمكن اجزاء هذا
الدليل بعينه في الالات عن البدن على النفس اذ معنى النفس هو المدبر للبدن وربما
نغفل عنه فكل ما كان جوابكم فهو جوابنا واما ثانيا فلانه ان اريد بالكل الا البدن
واجزائه غير مشعور دائما بمفهوم من المفهومات حتى بمفهوم انا فممنوع ولو اريد
انه ليس مشعورا بمفهومات مخصوصة مثل القلب والدماغ والكبد والبدن ... لكن

16

حرمرارسه على ان هذا دليل مشهور وما اورد عليه شيئا ولا غبرمنا في لهذا الشرح

اللازم منه عن مطرد والمطرد عن لازم كما لا يخفى قال الشارح لنا الذي ذكره حاصل
كلام المتن وايراده لورود كان على المتن لا على الشرح فايراده على الشرح
ركيك بهذا البعض واشباهه التعظيم مقالة بعبارته اقول التمري ان
الذي سرده ليس له حاصل وانه ليس حاصل المتن اما الاول فلانه منقوض اجمالا
وتفصيلا على ما سندريه اولا وثانيا ولذلك جعلنا تلك وبينك ومهما يكن
لم يفرق بين العلم والمعلوم فان غاية ما لزم لو لزم من مقالتك تغاير العلمين دون
المعلومين واما الثاني فلان المتن لعله اراد لو اراد كل احد بحيث ما عند
ما نشير اليه بنفسه ام معلوم بهذا العنوان فله علم بهذا الوجه بهذا العلم لهذا الوجه
مستمر من مبدء العلم باعضائه وبدنه بوجوه اخر وعند نسيانه انما احتج ليس حالة
اون بان انا اشير اليه علمه الان وما كنت علمته قبل بهذا الوجه وذلك لان كل
من علم امرا بوجهين اشار اليهما اذا كان الوجهان علما بكنه ذلك الشيء فلو كنت
انت الذي نشير اليه ما انا بك او عضو من اعضائك وعلمت ذلك العضو بوجه وكنه
وهو بك ما هو كنت من تلك الاعضاء التي هو منهما وتنسى ذلك ولا ينبغي انا
وهو ذاتك حيث يغفل عن ذاتك ايه الزم شعورك بانك كنت سببه
لكن شعورك بانك حين ابدا عن شعور بهذا الوجه فهذا وجه صحيح لو صح المبنى
لا تسوط عليه ما اشير اليه ولكن غير حال بعد عن حالي الا انه غير محل ومكن اصلاح
عبارة او لو كان مراد المتن ما حصله الشارح مما لا حاصل له كان المتن اراد البيان

لغوا

لغوا تعمل كلام وكل ما سرده وبكيفية المبنى على المتن على خلاف الشرح في الاحتقار
والاطلاق والكشف على الانانية المتصدي للشرح بخلاف داب الشارحين تغيير
دراية سقاهه ثم حمل العبارة على ما لا يطيق عليه ولا احتماله ثم صرف ادراك
على المغيرة واشارة ثم تحرك بتمسك به يريد المستفيد منك شبهات هذا البعض
وكيف يلتبس شبهك لمن لا يعذر عليك شبهة حتى يعلم انها غير وارد ونعتذر بالاعراض وليس
هذا الشان يشبه اما الكت بالشرح ومما ناسب المقام لكن الشارح قال في حاشيته
شرح التجريد ان المشهور بين القوم ان المتصور من النفس انما هو المدبر ولي فيه
نظر لان علم النفس بذاته حضوري والصورة العلمية في العلم الحضوري هو عين الصورة
المعينة فالحاضر عند النفس هو الشخص هو ذاته المخصوصة لا وجه من وجوهها فان
قيل الحاضر بذاته هو الشخص النفس المتخصصة والمدرك بالوجه هو مطلق النفس قلت اذا
كانت الجزئيات مدركة بذاتها عن كسب كان نوعها ايضا بديهيا اذ الاحكام في
تعقل كنه النوع الا الى حذف المشخصات اذ في نفسه النفس للذات المدركة
اقول فيه نظر ونظر اما اولا فلا تقاض ما ذكره بالعلم بجزئيات ما ذكره لم يكن لذلك
ولذلك كثير من الكيفيات النفسية واما ثانيا فلانا لا نم انه لو كانت الجزئيات
مدركة بذواتها من غير كسب كان نوعها ايضا بديهيا وانما يكون كذلك لو كانت الاجزاء
للهوية في اي شيء ح اذا كانت الهوية على الوجه الذي في اي شيء يحصلها بالذات لا بالعوارض
مع ان هوية العقلية نظرية كما في كثير من الروائح والطعوم وقوله لا احكام في تعقل

المعلوم لها بالذات ص

17

كنه النوع الا الى حذف المشخصات المستعمل في صورة يكون ادراك الجزئيات بذواتها
مستندا لحصول الماهية النوعية معتبرا بالمشخصات حتى لو حذف المشخص بقيت الماهية
النوعية واما اذا لم يكن كذلك فكلا واما ثانيا فلان قوله ح لاشتباهما من
المدركات واللغات ان فصار جميع الوسائل بل ما هو بديهي منها
ولا جميع ما هو بديهي بل ما يكون ذلك موجبا لاستعداد الوسائط على ان
النفس بالذات المدركة يتوقف تعقل العلم بالجزئيات المتعددة ولا يعلم كل احد
انه هذا وينبغي ان يعلم ان تحرير الدليل الذي اشار اليه المتن ليس ما ذكره
الشارح وتوتره لحاجة الى المحل الذي ثم الشيخ بعدما اشار الى الدليل فتح بالتنبيه شرح م
وقال فانت في ذواء هذا البدن اي فانت شيء غير مقارن لهذا البدن
بكلام المتن بظاهره عام ولا حاجة له الى تتميم كما اشار اليه الشارح حيث زاد
الاجزاء فقال انت في ذواء هذا البدن واجزائه طريق او بديهيا الى
التحلل والسيلان لانه اذا انت العادية بما في من جزء الغذاء لم يحلل
من بدنك التحلل الاجزاء اي حاصله قبل ورود الغذاء عند ورود الجديد لتعطيه
بدنك جدا وليس كذلك ولو كنت انت هذا البدن او جزءا منه لتبدلت انانيتك
كل حين ولما دام الجوهر المدرك مستمعا انت لا بدنك واجزائه اول
وفيه نظر لانه ان اريد بقولكم اجزاء البدن في التحلل والسيلان ان كل واحد منها
اجزاء البدن لذاتك فهو ممنوع وما ذكرتم في بيانه لا يدل عليه وان اريد به ان
بعضه كذلك فمسلم لكن لا يلزم منه المطلوب فانه يجوز ان يكون النفس ذلك البعض الغير

المحلل

المحلل وتحقيق الحق في هذا المرام مما لا يحتمله المقام قال الشارح على انه يكون هنا بحث
بحث نفيس وهو انه هذا البرهان مبني على تبدل الجسم المعين بسائر جسم
بالعدام الشيء جسم وحدوث شيء اخر ويلزم منه ان لا يكون النمو والذبول حركة اذ لا بد
في الحركة من بقاء موضوع مشترك على افراد المقولة التي تقع فيها الحركة وصرح
الشيخ في المطارحات بتبع الحركة الكمية بل الحركة الكمية انما هي حركة اينية وعند
في كون النمو والذبول حركة على دليل اخر غير ما لزم من هذا البرهان وهو انه النمو
انما هو تحلل بعض الاجزاء في الجسم والاجزاء الاصلية معدارها باق بحاله لم تنقص
الى مقدار الاجزاء الواردة فليس ههنا زيادة جسم واحد اصلا بل الكلام في في مقداره م
مقدار الى جسم اخر معدار الذبول انما هو تحلل بعض الاجزاء في الجسم والفضالة
منهم فليس فيه بعض مقدار جسم واحد بل الاجزاء الدافعة باقية على مقدارها وانما
انفصل عنها جسم اخر مقدار فلا يخ الامر فيهما عن حركة بعض الاجزاء الخارجة الى
اجزاء الجسم بالالتصاق وحركة بعض اجزاء الجسم في الخارج بالانفصال في بالذات
حركة اينية وبالعرض حركة كمية وقد احتج عليه بعضهم بان الاجزاء الاصلية زادت
عند النمو على ما كانت قبل ذلك ضرورة دخول الاجزاء الزائدة في فيها
ونقصها عند الذبول بعضه عما كانت عليه وانكار هذا مكابرة وفصل
القول المحقق المساوي فقال ان كان اتصال الزائدة بعد المدخل بالاصلية بعض ر
بحيث يصير المجموع متصلا واحدا في نفس الامر كما قال المجيب والا فالامر كما قال

18 المورد الثاني الحركة في الكم واقول لان الجسم النامي ليس متصلا واحدا وكذا الجزء
الغذائي ضرورة كونهما منفصلين ولبقاء الصور البسائط في المركبات كما مر
في موضعه فكيف يصير مجموعهما متصلا واحدا في نفس الامر على تقدير التنزل فلابد
له من عدم المتصلان وحدوث جسم اخر وهذا ايضا مستلزم لانتفاء الحركة الكمية
ولئن اراد بكونها متصلا في نفس الامر المداخلة التامة فذلك لا يجوز الحركة في الكم ضرورة
انه لم يرد مقدار جسم واحد متصلا اذ المقدار الزائد قائم بمجموع الاجزاء الجديدة
والقديمة هذا كلامه بعبارته واقول التحقيق الكلام في هذا المقام يستدعي تمهيد مقدمة
وهي ان الجسم المخصوص كهذا الشخص متشخص واحد طبيعي له مقدار واحد في كل حين من احيان
وجوده وكما انه يجوز ان يتصل بعض الاجسام التي تركب منها الشخص من العظم
واللحم والعصب وغيرها ببعض او بحيث يصير المجموع امرا واحدا طبيعيا كذلك يجوز
ان يصير مقادير تلك الاجزاء مقدارا واحدا لذلك الامر الطبيعي والمعنى بالمتصل
الواحد في هذا المقام هو هذا المعنى لا ما يكون مركبا من الاجسام واذا عرفت ذلك
فقوله الجسم النامي متصلا واحدا ان اراد هذا المعنى فانه متصل واحد بهذا المعنى ولا يخالف
ذلك تركبه من الاجسام وانما ينافيه الاتصال بمعنى اخر على ان كلام المتصل المحقق
على تقدير الاتصال وصدقه موقوف على تحققه وكذا قوله فلابد ان ينعدم المتصلان
غير تام فان الاتصال بالمعنى المقصود ههنا لا يستلزم الانعدام والمنعدم الاتصال
بمعنى اخر الا ترى ان العظم البدني متصل باللحم بهذا المعنى ولا يوجب ذلك
انعدامهما وكذا قوله فيعدم الجسم بالمجموع فان بقاء هذا الشخص المتشخص مثلا

في جميع احيان وجوده ضروري وله في كل حين مقدار واحد هي جميع مقادير الاجسام
التي هي اجزاؤه فاذا انضاف اليه الجزء الغذائي صار مقدار المنضم والمنضم اليه
جميعا مقدارا واحدا له فالتبدل في مقداره اليه قال العلامة القوشجي في شرح
التجريد لكن ان النمو والذبول حركة كمية موضوعهما باق بعينه فان زيدا الطفل
هو بعينه زيد الشاب وان عظمت جثته وكذا زيد الشاب هو بعينه زيد الشيخ
وان انتقص جسمه وهزل ذلك لان العظم والصغر مقدارتهما وهو لا يبقى صحيحا
وكذا الحال في السمن والهزال فان موضوعهما واحد متشخص ثم قال وقد قال
كلام الشيخ الرئيس في الشفاء في الفن الثالث من كتاب السماء والعالم في الفصل
المعقود للكلام في النمو لان الشيء النامي يحفظ المادة الاولى والنوع
من الصورة وهو النامي بمعنى انه الزائد في مقدار خلقته ليست مادته ومقداره
لا المادة ولا المقدار فان المادة الباقية لم يرد مقدارها بل انضاف اليها
مادة اخرى فحصل مجموع اعظم مما كان اولا اعني المادة الباقية وبهذا يصرح
بنفي الحركة الكمية في النمو حقيقة ضرورة ان تبدل الموضوع سواء كان شخصا او صنفا
او نوعا ينافي بقاء النوع واقول لا تم انه ذلك يصرح بنفي حركة الكمية في النمو
بل هو يصرح باثبات الحركة فيه حيث اثبت موضوعا واحدا متبدل المقدار
ولو كان المراد نفيها فاي حاجة الى اثبات هذا ويؤيده ما ذكره في الفصل الذي
نقل الشارح عنه حيث قال فالتبدل في هذه الحركة التي في النمو هي الصورة النوعية
ولذا يؤيده ما ذكره في الفصل الثالث من المقالة الثانية من الفن الاول

19 من طبيعيات الشفاء حيث قال في جواب الشبهة التي نقلها في ابطال الحركة في القوة
واللاقوة والصلابة واللين قالوا ان الموضوع واحد للصلابة واللين والقوة واللاقوة
فينتقض عليهم في النمو والذبول الذين هما حركتان وكان يجب على قولهم ان لا يكونا
حركتين بل انما نعني بالموضوع في هذه الاشياء طبيعة النوع وعبارته في موضع
اخر بعده من الشفاء والنجاة صريح بان النمو والذبول حركتان في الكمية بل كونهما حركتين والظاهر
قول من نقل ذلك القول في كثير من كتبه ونص على ذلك كثير من تلامذته كبهمنيار
والمعصومي وابي عبيد والكاشي وفي بعض تصانيفهم قال في طبيعيات الشفاء في الفصل
المعقود لبيان المقولات التي يقع فيها الحركة من المقالة الثانية والكم يعسر اثبات وقوع
وذلك على وجهين احدهما بزيادة مضافة فينمو له الموضوع او انفصال يغير التحلل بيتين صح
يتنقص له الموضوع وصورته في احواله باقية وقال في موضع اخر وقد قيل ان النمو حركة في
المكان لان المكان يتبدل فيه والجواب انه ليس اذا قيل ان النمو حركة في الكم فان ذلك
يمنع ان لا يكون حركة في المكان فانه لا يمتنع ان يكون في موضوع النمو تبدلان
تبدل الكم وتبدل الاين فيكون فيه حركتان صح ان النمو والذبول حركتان بل يمكن
كونهما حركتين والظاهر قول من نقل ذلك القول في كثير من كتبه ونص على ذلك اتم كثير
من تلامذته كبهمنيار ولم يرد ببقاء النوع جنسه هذا الشخص لان بقاءه في ضمن افراده
اما اولا فلان نوع الماء وايضا مادته في ضمن افرادها فان الغذاء ما لم يصر شبيها
بالمتغذي لم يتصل بها فان بقاء النوع في ضمن الافراد مشترك بين المادة والصورة
فكيف يحكم ببقاء احدهما بهذا المعنى دون الاخر واما ثانيا فلان الشيخ الصغير اذا
كبر يعلم ضرورة انه لم يتبدل الى شخص اخر بل هو بعينه الشخص الذي كان صغيرا فيكون النوع

ووقف بالنمو ولا ازال بالنمو حيث يجوز في

بالتشخص فقط لا في ضمن الافراد واما ثالثا فلانه لو كان مراده هذا لم يخصص ذلك بالنمو في
وقت ذبول فيه طبيعة النوع في ضمن افرادها ثم ان الشارح بعد ذلك اعترف بما اعترفنا به وقال
فهم ولان الاشياء تتبين باضدادها قال انما اطنب الكلام في هذا المقام غير لائق
ينبغي بذلك اولي الافهام ثم اعلم ان الفصل الذي نقل الشيخ لاثبات كتاب السماء
والعالم الباحث عن الاحوال المختصة بالفلكيات وكليات العناصر واثبت المحقق ذكره
فيه وانما ذكره في كتاب الكون والفساد الباحث عن الاحوال المختصة بالعنصريات
وفي مواضع عديدة من هذا الفصل صرح بان النمو حركة هذا ما خطر بالبال الان فلنرجع الى ما
نحن بصدده من شرح المتن وقال الشارح مقول ان الشارح حمل قول المتن بذلك ابراء في التحلل
على ان ذلك التحلل حاصل في كل حين ثم حمل عدم بقاء الموضوع دليلا على ان النمو
ليس حركة لا لاستدعاء الحركة موضوعا باقيا اقول على هذا يلزم عدة امور منها اختلال
كثير من احكام الشرع والعقل فانه يلزم ان لا يصح نذر من ولا عرض الصحيح ولا يسمى العارد
ولا تيسر والمتنجس ولا يستعمل الى مقصد من يحرك ذلك البسيط المركوز عن الحيوانات ولا يتمكن
تارك من اتمام مستعينة لحركة بدنه او سكون كالحج والصلوة اعادة تماثل على لا انتهاء لها.
بالتمام وهذا اكثر من ان يحصى بل يلزم عليه اختلال كثير من احكام المحاورة انه
ولذا قال بانضاف الجزء بهذه الحركات فليكن النوائم كذلك ومنها ان يشرح لا يتم
الثبوت فان عدم العظم ضد الاشتراك على التحليل بهذا الوجه فلا بد ان يحمل الامر
على غير هذا ونقول كيف يكون عين البدل ويحمل البدن وليس عندك من حر فانت وراء
هذه اشياء لان البدن واجزاءه ولا اقول لحاله فيه

الا بحصول صورته عندك قال في المطارحات اذا ادركت شيئا بعد ان لم تدرك
فاما ان لم يحصل فيك امر او لم يحصل وعلى الثاني اما ان يزول عنك شيء او لم يزل فان
لم يحصل ولم يزل فاستوى حالتاك قبل الادراك وبعده وهو محال ولا ادراك وان حصل شيء
فاما الذي يكون في ذلك الشيء ادراك امر اخر وهو عين الادراك وعلى الاول فيكون
ذلك الادراك امرا وجوديا او الامر العدمي لا يكون اشياء الشيء المحسوس الشيء قال
الشارح الاولى في هذا الشق ان يقتضي الادراك وجوديا والا لكان للنفس
ادراكات غير متناهية ويكون كل واحد منها استعداد ادراك اخر حاصل قبله واقول
لزوم الادراكات الغير المتناهية غير بل الاظهر ان يقول يلزم على هذا التقدير ان لا
يكون له ادراك اصلا ولو فرض خلاف ذلك لكان الملازم لزوال الاخر مسبوق
بوجوده قطعا فلو كان الادراك زوال ادراك يكون هذا الادراك ايضا
زوال ادراك اخر وهكذا الى غير النهاية فكان حصول كل واحد من هذه الادراكات
موقوفا على ان يسبق عليه ادراك اخر مما يحكم حكم الادراك الاول فما دام كذلك كيف
يتحقق ادراك منها ثم قال لم كان الادراك اشياء ادراك اخر فالادراك
الذي نعقله لم كان اشياء ادراك السابق عليه كان اشياء لاشياء الادراك
السابق عليه غير متناهي الذي كان هذا الادراك اشياء له واشياء انتفاء الشيء يستلزم
تحقق ذلك الشيء فيتحقق الادراك المسبوق واقول ان اريد بالتحقق في قوله اشياء اشياء
الشيء يستلزم تحقيق الوجود فالاستلزام في ما اذا كان الشيء الذي اضيف اليه اشياء
الاشياء عدما ضرورة ان اشياء عدم يستلزم عدما لا وجودا او ما يحكم لذلك

وضا ولعل المراد بالبقاء ذلك الشيء الذي اضيف اليه اشياء الاشياء على ما كان سواء كان
وجودا او عدما لم يلزم من تحققه وجوده فلم يترتب عليه قوله الادراك المسبوق وفي
هذا المقام كلام لطيف وعليك باستخراجها والتفطن اليها ايها وعلى الثاني وهو ان يكون
اشياء صفة عين الادراك فيستقل ادراك امور لا يتناهى لا حد فيجب ان يكون فيه صفات
غير متناهية ويبطل واحد منها عند قصد النفس الى ادراك شيء ثم الادراك للشيء
يحصل لا اشياء وكذا الانسان من نفسه يحصل الا الحكم وليس وجود الشيء في الاعيان
نفس الادراك والالكان كل موجود مدركا لكل واحد والله ما كان المعدوم في
الاعيان مدركا ونحن نحكم على وجوده وعدمه فلا بد من حصول اثر في النفس وان كان
وجود في خارج لم يلزم ان يطابقه الكلي الاثر الذي عندك فليس بادراك له كما هو ولئن
طابقه من وجه فادراكه له من هذا الوجه ولم طابقه من جميع الوجوه التي هو لها
محصل الادراكات كما هو كلام وشيء عليه الشارح بانه ادعى اقناعي واورد عليه
الايرادات المشهورة المذكورة في كثير من الكتب منها انه لم لا يجوز ان يكون الحاصل
للنفس نسبة ما الى ذلك المعلوم فان قلت تحقق النسبة فرع المنتسبين ونحن ندرك ما ليس
بموجود في الخارج ثبوته في الذهن قلت الدليل جار على ان للمعلومات حضورا بامر
غير الوجود واما انه في الذهن فلا ثم على ذلك التقدير فلا يلزم وجوده اللذين يدرك
ما عقلا كان ذا ونفس انسانيه او فلكيه ادعي هما الزامكم واما ان كل معلوم موجود
في نفس عالم فلا تتم الدليل عليه واقول المستدل ردد بين اقسام بلا رابع
لها وتقرير الدليل على الوجه الملخص ان الادراك بعد ان لم يكن حالة حادثة فينا

ضرورة وتلك الحالة الحادثة اما ان يكون صفة موجودة فينا اولا وعلى الثاني اما ان
يكون زوال صفة موجودة عنا اولا والثالث يستلزم عدم حصول التغير فيما بحسب
الوجود الخارجي اذ عند عدم حصول صفة موجودة وعدم زوالها لا تتغير حالنا
في الوجود الخارجي ضرورة واليه اشار بقوله فاستوى حالتاك قبل الادراك وبعده
لكن التغير فينا بحسب الوجود الخارجي ضروري فبطل الثالث والثاني ايضا باطل
فانه كل من له وجدان صحيح اذا راجع وجدانه ادرك ان الادراك ليس زوالا واليه
اشار بقوله ثم الادراك للشيء يحصل لا اشياء وكذا الانسان من نفسه يحصل لا
لحكمه ويستدل على ابطال هذا الشق بوجه اوضح مبني على مقدمة مشهورة مسلمة
هي ان النفس ليس لها صفات غير متناهية وقد مر على البرهان المبني على الوجدان
لنكتة لا تخفى على ارباب البرهان واذا بطل الاخيران بقي الاول حقا فثبت
ان الادراك حصول في المدرك اما انه حصول فظاهر واما انه في المدرك فلانه حالة
مؤثرة في المدرك مغيرة له بسببه كما اشرنا اليه اولا ولما اشرنا اليه وليس
وجودا في الاعيان ثم النسبة التي توهمها الشارح ان لم يكن زوالا ولا حصولا
كان باطلا بما يبين به فساد القسم الثالث وان كان زوالا كان فساده ما ذكر في
الشق الثاني وان كان حصولا لزم فساد الشق الاول مع ان الاضافة على ما هو
الحق كما عليه المحققون من الحكماء والمتكلمين ليست في وجوده بخصوصهم ثم السؤال الذي صدره
بقوله فان قلت هو الدليل المشهور المذكور بعد دعوى انا نحكم على ما لا وجود
له في الخارج والحكم يستدعي وجودا اذ ليس ها للوجه اثبات لكونه او لم الوجود
وان الكلام

في الخارج فهو في الذهن ويورد عليه في الكتب ما ذكره بعد قوله وكما يغني هو

سواء كان في قولنا او غيرها وبه يثبت مطلوبنا فانما لا يعنى بالوجود الذهني الا هذا
النحو من الوجود سواء كان في قوة من قوتنا او في المبادي العالية او غيرها لكن
هذا الجواب لا يتأتى منهما كما لا يخفى وبهذا اظهر لك ما في كلام هذا الشارح
من مخالفة المشهور الذي عليه الجمهور في الوجود الذهني ويمكن ان يوجه ذلك بوجه على
ان الامر في ذلك سهل ثم قوله فلا يلزم وجوده الا في مدرك ليس بشيء وحضور المحل
في المدرك شيء لا يدل عليه دليل اصلا غاية ما في الباب ان يكون الى المدرك
ولا يلزم منه كون المحل مدركا وفيما يؤول به على الاحتمال المذكور وههنا ابحاث نعم يعتبر
ان يكون زوالا لادراك امر اخر فلم لا يجوز ان يكون زوالا لادراك حضوري لا يكون
مسبوقا بعدم الادراك ولا يلزم حينئذ كون كل ادراك حصوليا زوالا له بمعنى
الادراك الحضوري لذلك واقول الادراك الحضوري كما تقرر في موضعه اما هو ادراك
النفس ذاتها وصفاتها وظاهر انه يمنع ان يكون الادراك الحصولي زوالا لادراك
النفس ذاتها وصفات النفس ليست غير متناهية علي ما سلم في الشق الاخر فلا يتمكن
هذا ايراد اخر علي انه يمكن ان يتم الكلام في كل ادراك مسبوق بعدم الادراك
حصوليا كان او حضوريا لينتهي الى كل ادراك يستدعي حصولا الا ان الحاصل في
الحضوري هو المدرك بنفسه وفي الحصولي مثاله المطابق له من وجه او من جميع الوجوه
ومنها انه لا يتم اذ يلزم ان يكون للنفس صفات غير متناهية وانما يلزم ان لو كان
في قوة النفس ادراكات غير متناهية وهو ممنوع واقول انا نعلم بديهة ان في قوتنا
ادراك كل مرتبة من مراتب الاعداد وهي غير متناهية وقد تقرر ان العلم

هذا ج

لنفرد

قوتنا هو

يمكن زوال صفة اخرى فيلزم ان يكون فيها صفات غير متناهية حتى يمكن زوالها
وقد تعرف ان ذلك اللزوم في قوله وايضا يلزم لو كان في قوة النفس ادراكات
غير متناهية فقط لا ذلك اللزوم مع انه لا يسلم ما يسمى المنع ومنع ما لا
يستحق منع المسمى بحجة على ما هو عادته على لزوم حصول صفات غير متناهية
للنفس بالفعل غير بين بعد فان الادراكات الغير المتناهية بالقوة لا يستلزم الا صفات
غير متناهية بالقوة وللكلام في هذا المقام مجال لم نعبه مرة مزيدة تمحضت ستين
الى ان الشارح لو شرح هذا المعنى بعبارة اوفى ولعله اسحده ولهذا ابتداء وما لا
يحتج عليه على ما هو عادته وتوضيح الكلام في المرام ان غير المتناهي ربما يطلق ويعنى لا يقف
وربما يراد به المعنى المشهور والمراد بغير المتناهي في قوله وعلى الثاني ويلزم ان
يكون زوال صفة غير الادراك يكفي للنفس صفات غير متناهية المعنى المشهور وحيث
لم يكن للنفس قوة على ~~ذلك الادراك يكفي للنفس~~ قوة على الادراك غير متناهية
بالمعنى الاول يستلزم تحقق صفات غير متناهية بالفعل بالمعنى الاول بناء على استواء
نسبتها الى الكل من تلك الادراكات فظهر ان لم يكن ذلك اللزوم غير بين وان الا
بل هو حكم على ما اشير اليه آنفا فلا يرد على كلام الامام هذا اللزوم والا يرد
منع اللزوم اعني كونها قوة على الادراكات الغير المتناهية ولا منع بطلان
اللازم بناء على جواز عدم ترتب تلك الصفات عليهم وزوال الاتصاف
النفس بغير متناهية فهو مطلقا محال وتقرر الشيء ودوق لموقوف الامور الغير
المتناهية مرتبة محال وصرح الشارح بان غير المتناهي مطلقا بناء على استلزام

لغير المتناهي المرتب فلعل الشارح حمل غير المتناهي في الادراكات على المعنى المشهور
حتى منع بمنع علمه عبارته فيما فيه ونقل ابو الفضل عما قرره في رسالة اثبات
الواجب وتقرره من ان غير المتناهي مطلقا محال لتمنع الكيفية المقررة نعم يرد
على الحكم المشار اليه ويمكن توجيهه بوجه لما كان ابطال هذا الشق بهذا الوجه جدليا
والمقدمة الماخوذة مشهورة مسلمة عند الخصم لم يكن لهذه المناقشات بعد بين منع
المستدل اشار الى اثبات ذلك بوجه او بقوله نعم الادراك الكلي فانهم ان لم يعلم
والمشهور في الكتب لا دليل على هذا المطلب ام اولا ما ذكره المص في المطارحات وغيرها
الدليل المشهور انما يتصور امورا في الخارج الا وجودها وحكم عليها بالاحكام الثبوتية و
المحكوم عليه بالصفة الوجودية يجب ان يكون موجودا [illegible] وع سويه واد — لان م
ليست في الاعيان فهي في الاذهان فثبت القول بالوجود الذهني وتوضيح
هذا الدليل بانا نحكم على الكلي المعدوم بعد انعدام حكما صادقا ايجابيا مثل
انه معلوم لنا [illegible] وليس في الخارج فهو في الذهن فيلزم ان يكون الكلي الخارجي
وصورته الذهنية شخصا واحدا وليس كذلك ضرورة انهما شخصان على الاقل
لم يكونا من نوع واحد ولا شك انه شخص من نوع لا يكون في الحكم الايجابي
الصادق على شخص اخر واجد في جوابه لم اردتم بقولكم انما الحكم على الجزئي الخارجي
بعد عدمه اما الحكم على نفس الجزئي الخارجي فذلك باطل اذ المعلوم بالذات هو
الصورة ولم اردتم اما الحكم على الصورة الذهنية بوجه يتعدى الى الحكم بعده
فمع اذ ذلك فرع وجوده وليس فليس وان اردتم اما الحكم على الصورة

الذهنية بوجه لا يتعدى اليه فذلك او بوجه يتعدى اليه حال وجوده فسلم لكن لا يلزم
من ذلك وجوده قال الشارح ومحصل الدليل جار في الجزئيات الخارجية
بعد عدمها فيلزم ان يكون بعينها موجودات ذهنية وهو باطل لاستلزام كون
الجزئي الخارجي والصورة الذهنية واحدا بالعدد وانت خبير بان مثبتي الوجود
فالمثبتون هربا بالوجود للجزئيات في الذهن فلا حاجة الى الزامهم وجودها بادلة الدليل
فيها وان الظاهر ان تقرير هذه الشبهة بطريق المعارضة في كون الشيء واحد وجودا
ذهنيا وخارجيا كما هو مذهبهم لكانت الصورة الذهنية والعين الخارجي واحدا بالعدد
وهو باطل والحصر للشبهة بالجزئي بعد عدمه فان المحذور المذكور وهو اتحاد الصورة
والعين بالعدد يجري في الجزئي حال وجوده في الخارج ايضا من غير فرق ثم الجواب الذي
ذكره عن هذه الشبهة انما هو وقع بجريان الدليل في الجزئي بعد عدمه وحاصله نعم
انا لا نسلم وجود الجزئي عند الذهن بعد عدمه عن الخارج فنقول اذا الجزئي زيدا وهو — خيلنا لا
موجود في الخارج فلا محالة يكون الوجود في الذهن هو شخص الموجود في الخارج على
ما هو مذهبهم وعلى ما هو مقتضى البرهان الذي فاذا انعدم زيد عن الخارج كان
هو موجود في الذهن فتقدم النقض على ما ذكره واندفع جوابه وان زال
عن الذهن كان انعدام الشخص في الخارج حسيا لا انعدام عن الذهن وهو باطل بديهة
على ان ما ذكره من الجواب على تقدير صحته غير حاسم لمادة الشبهة لانه لو اورد
في الجزئي الموجود الموجود في الخارج حال وجوده لكم [illegible] فهم لم يتات
جوابه اصلا اذ لا يمكن منع ان الحكم على صورة الجزئي الموجود في الخارج

حال وجوده يحكم يتعدى اليه كما امكن في التقدير الذي اورده حيث قال وان اراد
ان الحكم على صورته بوجه يتعدى اليه بعد عدمه فمم اذ ذلك فرع وجوده على ان
فيه خبطا فان تعدي الحكم لا يقتضي وجود الموضوع في الخارج حال الحكم بل حال ثبوت
الموضوع المحمول الا يرى انهم حكموا بان صدق العقد الخارجي انما يقتضي وجود الموضوع
في الخارج في احد الازمنة الثلثة فان قلت فالجواب عن هذه الشبهة قلت الهوية الزيدية
موجودة في الذهن مكتنفة بعوارض يلحقها هناك كثبت في تلك الوجود فان اراد ان بعينه
الصورة والعين واحدا كون الهوية مع الوجود الذهني والعوارض الذهنية واحدا
مع العين من حيث انه عين فذلك غير لازم للامتياز بالوجودين والعوارض فان
اراد به كون الهوية مع قطع النظر عن تلك العوارض الذهنية متحدا مع زيد من حيث
انه موجود في الخارج فهو لازم ايضا لاعتبار الوجود الخارجي في احد الطرفين وعدم
اعتباره في الطرف الاخر ولو اراد انه بعينه الهوية مع قطع النظر عن الوجودين و
لواحقهما واحدا بالعدد وهو كذلك فان الهوية المذكورة التي عرضها كلا الوجودين
فالمعروض واحد والموجود العارض ولواحقه مختلف واقول لا يخفى انه يمتنع
ان يكون الشخص الموجود في الخارج والصورة القائمة الذهنية واحدا بالعدد وان قطع
النظر عن اعتبار لواحق الوجودين اذ بمجرد قطع النظر عن لواحق الوجودين لا يصير
ما هو اثنان في الواقع لا امرا واحدا بالعدد وكيف يتصور اتحادهما وبقاء الاول وانعدام
اتحاد الشخص الخارجي والصورة الذهنية [illegible] الصورة القائمة بالذهن [illegible] الكثير — مع جواز انعدام احدهما

التي يستحق تشخص تلك الذات بالعدد بل هذا الاخص ثم الملازم المدلول
لقوله لو ثبت لشيء واحد وجودان ذهني وخارجي لكان الصورة الذهنية والعين
الخارجي واحدا بالعدد اذ لا يلزم من ان يكون لشيء واحد وجودان الا ان بالعدد
الا اذا كان عرضا حقيقيا الكلي ليس للكلي وجودات كثيرة في افراده ولم
يلزم من ذلك اتحادها بالعدد وظهر لي بعد تحريره على وجه المعارضة الذي ذكرنا عن تمام والبسط
ليعترض على طريق النقض كما قرره الناقض في بحث التشخص الجزئي بالعدوم بجريان دليل
وجود الذهني وعدم جريانه في الموجود الخارجي ثم قوله فلا يكون الموجود في الذهن على
ما هو عليه بعينه اذ لا يقول به عاقل اصلا غير ان يكون مذهبا للحكم والبرهان كيف بعينه
ذلك الامر البديهي البطلان ثم في قوله لو اورد بحث اذ قد عرفت انه نقض لا يتسلسل
الوجود الذهني فلا يمكن اجراؤه في الجزئي الخارجي على ان ما ذكره جواب لبعض الشبهة
لا لجميع الشبهة التي يمكن اجراؤها في هذا المقام ثم ان في قوله على انه قد حيط حيطا لانه
ما ادعى احتصار بعدي الحكم وجود الموضوع في الخارج حال الحكم بل المدعى اقتضاؤه
ذلك قال التعدد كما سادي عليه عبارته واعلم ان المنكرين للوجود الذهني استدلوا
بانه لو كان للاشياء وجود في الذهن لزم حصول المقدار العظيم في المحل الصغير
عند التخيل والتالي باطل وايضا يلزم ان يكون الذهن حارا وباردا عند حصول الحرارة والبرودة وكذا
يكون مستقيما ومعوجا عند تصور الاستقامة والاعوجاج الى غير ذلك من الصفات المتضادة
المتعينة لان وجود هذه الاشياء في المحل موجب اتصاف المحل بها واجيب في
الجواب عن الاول لا يحصل في المحل العظيم في ذهننا تثبت صورة الحمل في الذهن

نصورهم

مسعو

بالعظم صه

غير متصف بالعظم واورد الشارح في بعض تعليقاته كلاما عجيبا طويلا لا بأس بنقله
ههنا مع الاشارة الى ما فيه لئلا يعتقد عقائد المبتدئين بافشاء اثره قال لكن
اذا رجعنا وجداننا لم نجد فيها حال تخيل الجبل الا صورة واحدة متقدرة بمقدار الجبل
الموجود في الخارج وليس للجبل صورة وللمقدار صورة اخرى وللنسبة اليه
صورة اخرى والقول بحصول تلك الصور مع عدم شعورنا الا بصورة واحدة
سفسطة ظاهرة نعم العقل ينتزع من هذه الصورة الخيالية الجبل الكلي والنسبة
بينهما اما الجبل الجزئي فلا يمكن تخيله الا بمقداره ولا يمكن القوة الجسمانية تجريده
عن اللواحق المادية كالكم ولذلك صرح الحكماء بان الجسم محسوس بل انما يدرك بالعقل
بتجريده الحس عن عوارضه ولو كان للجبل صورة بالحس وللمقدار صورة اخرى لكان
ذات الجسم محسوسا والحاصل انه يحصل في الذهن اولا الصورة اللون والجسم الجزئي
مدرك بالحس بواسطة لا بمعنى ان هناك ادراكين بل الادراك الواحد يتعلق باللون
الجزئي اولا وبالذات وهو بعينه يتعلق بالجسم ثانيا وبالعرض فالصورة الحاصلة هذه
بالحقيقة صورة العوارض على النحو الذي حاصل في الجسم واما ذات الجسم وحقيقته
مدركة بالعقل واما الجسم الجزئي من حيث هو جزئي فلا يدرك الا بالعرض لان
العقل لا يرتسم فيه صورة الجزئي المادي والحواس لا يرتسم فيها الا صورة المحسوسات
وهي الكيفيات هذا هو الكلام الذي يؤول اليه الامر وتصويره الاشكال
ذهب الى ان علم النفس بمقدار الجبل في هذه الصورة كطريق النقش بعيد لان
النفس يحدس ان ما صورته هذا المقدار الحاصل في الخيال لم يكن بمقداره في الواقع

التفتش

ورده بعض فضل المحشين فان علمنا بالمقدار الواقعي انما هو بطريق المشاهدة
لا بطريق القياس والجواب ان حصول الكبير في المحل الصغير انما يستحيل اذا كان حصوله
خارجيا وهذا الحصول ظلي والحاصل انه يمتنع حصول الكبير بحسب الخارج في الصغير
واما حصول الذهني في الصغير فلان هنا كما ان حصول عين الحرارة في النار
ممتنع واما حصوله الذهني فلا وحصول عينها في محل عين البرودة ممتنع ولا
حصول الذهني في محل البرودة والحاصل انه امتناع حصول الكبير في الصغير من لوازم
الوجود الخارجي لا الوجود الذهني ولا الماهية من حيث هي وقد ابدى مفضلا وقيل
مقدار الجبل الخيالي لا بقدر الخيال وانما تقدر الجبل فيه لانه انما حصل في الخيال
على وجه القيام بالحيل على انه لو حصل في الخيال مجردا عن الجبل الذي لم يلزم تقدره
لان تقدير الموجود الخارجي من لوازم وجود المقدار في الخارج الجبل بمقدار موجود
في الخيال بوجود ظلي ولا يلزم مساواة الخيال الذي يحسب مقداره الخارجي وكون
الحلول سريانيا انما يقتضي انقسام المحل بانقسام المحل ومساواة الحال في قبيل الحصول
في المحل لمقدار المحل بل كونه مقدار المحل بعينه مقدار الحال وصورة الجبل من حيث الحصول
في الخيال متقدر بمقدار الخيال وهو من هذه الحيثية لا يريد علم والادراك لا تعلق
من هذا الوصف بل من حيث هو في نفسه وهو في نفسه متقدر بالمقدار العظيم والمتقدر
بالمقدار الصغير انما عرض له من قبل المحل والنفس لا حظ الحاصل في الخيال لا على
وجه الحصول حتى يلاحظ كالصورة المنقوشة فيه بل يلاحظ من حيث هي مع قطع
النظر عن اللواحق المكتسبة بحسب الحصول فيه فان لاحظ على هذا الوجه ملاحظ كما
هو في نفسه لا كما صار بواسطة الوجود في المحل واقول قوله لكن اذا رجعنا

الحال

وجداننا

وجداننا لم نجد فيها حال تخيل الجبل الا صورة واحدة متقدرة بمقدار الجبل الموجود
في الخارج كلام لا يتفوه به عاقل فضلا عن فاضل لان النفس ليس لها حال في المحل
لا يمكن ان يكون اعظم من محله قطعا وقبل ذلك الا كما قال انه قد يسأل عن بعض ارباب
الرسائل الذي يعلم حتى امتحانه عن خاتم فضة اخرج عنه في الكف فقال في كفك سبر
وصلت اليه فيه نقبة فقيل ما هو قال عادل هو رحى بل هذا العجب منه لان الكف
من الخيال اكبر ولا رحى من الجبل اصغر لسعي بانه ما يدرك انه ليس لكل من هذه
الثلث اي الجبل والمقدار والنسبة التي هو من مقولة اخرى صورة على حدة ويلزمني
لجميع تلك الامور المتباينة صورة واحدة كيف ولو كان كذلك لما جاز زوال
بعض تلك الصورة عن الحس دون بعض ثم قوله فلذلك صرح الحكماء بان الجسم ليس بمحسوس
لا يتفرع على ما تقدم اعني قوله واما الجبل الجزئي فلا يمكن تخيله الا بمقداره ولا يمكن
القوة الجسمانية تجريده عن اللواحق المادية اذ هو يدل على ان الجسم يتخيل بمقداره
فيكون محسوسا قطعا على تقدير انه لا يكون محسوسا وحده فكيف يتفرع عليه قوله لذلك
صرح الحكماء بان الجسم ليس بمحسوس على انهم لم يذهبوا الى ان الجسم غير محسوس بل ذهبوا
الى انه ليس مبصرا اولا وبالذات بل صرحوا بانه مبصر ثانوي فيكون محسوسا لا محالة ثم لا يذهب
عليك انه لو كان لجميع الثلثة اعني الجبل والمقدار والنسبة صورة واحدة في
الحس كما ذهب اليه يلزم انه ان يكون ذات الجسم محسوسا بها كما ان المقدار
والنسبة محسوسان بها وقد صرح بخلافه وقوله وهو بعينه يتعلق لانه اذا تعلق ذلك
الادراك الحسي المتعلق باللون اولا وبالذات بالجسم ثانيا وبالعرض لصار

٢٦

الجسم المحسوس كالاصبع على ما هو اسمه ان في ابصاره ثم في قوله ولكن لم حصول الحال الكبير بمقدار المحل في محل صغير وانه محال وذلك من اجلى البديهيات وليس هذا النظر لحصول صورة الحرارة وصورة البرودة في الذهن كما توهم لان المحقق لا يسلم لكن الذهن يصير بقيام صورة الحرارة حارا او بقيام صورة البرودة باردا فسلم يلزم منه اجتماع الصورتين فيه اجتماع الحرارة والبرودة الذي هو الخلف ولو سلم لكن حصول صورة الحرارة في الذهن يقتضي كون الذهن حارا وحصول صورة البرودة يقتضي كونه باردا لم يسمع منه الجواب المذكور ولا يجديكم الفرق بين حصول الصورة وحصول العين وهو نعم يسلم لكن صورة الجبل في الخيال مقدار بمقدار الجبل فيلزم لا محالة حلول الحال الكبير في المحل الصغير الذي هو الخلف ولا معنى لكون الحصول هاهنا فتدبر وتبصر وقوله لمقدار الجبل الخيالي لعوى ما اوردناه عليه بقوله ظاهره لانه لم يقدر الخيال كان الخيال قابلا على مقدار الصغير ولا القدر صورة الجبل الى صدقه كانت الصورة الحاله فيه كبيرا الامر فيصح حلول امر كبير في محل صغير انصافا ظاهرا ثم قوله وصورة الجبل الى قوله وهو في نفسه مقدار المقدار العظيم يقتضي ان يكون مقدار مساويا لمقدار الخيال لا يزيد عليه لست الا حاله فيه ويلزم ان لا يكون مقداره كبيرا مساويا لمقدار الجبل لان له في هذا المقدار في نفسه فيجتمع فيه مقداران متنافيان بنفس واجتماعهما كيف كان بديهي البطلان واختلاف النسب الحيثيات التي تصحح اجتماع المتنافيين على ما نص عليه العلامة المحقق الرشيد وكان هذا الشيخ لجلالته مع لفظ الحيثية ولم يوقف موضع استعمالها واعملها فيما لا يليق بها كما

لانه لا يسلم ان الصورة الحاصلة في الخيال من الجبل بمقدار الجبل يلزم حلول امر كبير بمقدار الجبل فيه

ورد الى المثنوي ان ... در وقت سخن اينكه كم از ما بوي حق حقت گفت شخص شك در د آورده ليك سوراخ وعالم كرده درويش يكسر اين اي در درويش را تو آوردي يكسر هذا ما حضره الآن في بيان معاكسة وما ذكره من الهذيان في معارضة اعاظم الزمان ولكن كان حقيقا بالاعراض لما لا اعتراض ثم قال ان الشارح لطول سلامة ما اورد عليه ما اوردناه من الايراد ادركه فقام وقال لم لا يجوز ان يراد انه يلزم حلول الكبير حال كونه كبيرا في الصغير فهو محال لانه حال حلوله في الخيال صغير ولكن كان في الخارج كبيرا ولم لا يجوز ان يراد انه يلزم حلول الكبير صغيرا في ... محسوسا وكما يلزم من ذلك ان لا يكون الكبير مدركا بالذات لان هذه الصورة المدركة بالذات كبيرا اذا وجد في الخارج ثم قال اني ذكرت ان المقدار الحاصل في الخيال لا يكون كلي في مقدار حسبانا وللمحل الخارجي وهذا اشارة الى الدليل دال على مساواة مقدار المحل الذهني للمحل الخارجي ولو صح لكن الكلام في حصول مقدار المحل في الخيال واذا لم يكن المقدار الذي للمحل حاصلا في الخيال على الوجه الكلي فيكون مقدارا مساويا للجبل من المقدار الخارجي وهذا التوجيه صرف هذا الدليل واعرض عليه مما لا يعوه به عاقل واما قصة الرمال قال المشهور في ذلك واشاله الى التعصب اولا في الصدور ليثرز وهو من الوظائف الذي كان يصدر للسلطان السعيد شاه شجاع والمكتبات عنه في هذا التعليل مشهورة على انه لا ينكر انه كما يكفي في البلاد الكثيرة بله وعقلاء كذلك في الرساتيق كذلك مثل هذا بالرساتيق اكرف امر حقيهم وحرفت احد اطهم لست في الضرورة اوسط الستة

حال ...

بعض ...

٢٧

فليتعطن انهم وهم اهم واقول لعلك لما اوردناه على كلامك ما نقلناه وتركناه لمزيد سماحة وظاهر ان الكشتي على اشالك ابطالك والمنع لورود مكابرة الاشي كالنسو كانه لم ير ما قررته الحاصل في حالك كشد اشتداد ما نيا في مقالك مع الذي نقده الترديد الذي اسسته ان صورة الجبل حال كونه في الخيال صغير فقط لكن هذا مع انه مخالف لما مضى حقيقة انها لا تدفع الشبهة اصلا وترد عليه ما اوردناه اولا فانك لو رجعت عما اقررت عليه فنه لكن الجبل حال كونه في الخيال كبير على ما حققت في تقريرك مرارا واوضحت واعدت مكارا وكررا الزم عليك ضرورة لكن لا يكون المدرك بالذات كبيرا وكون تلك الصورة كبيرة على تقدير وجودها في الخارج مما لا ينفعك اصلا ثم لكلا لك الى ما وصرت الدليل الذي ذكرته فما يبلغ الى اولا فحوايدك ولسلم لم يبلغ الالم فانه ضعيف كيف جدا ولا يغيد شيئا اصلا والملازم الذي هي منشأه ممنوع باطله وقطعا على انه لو لم يكن المقدار الخيالي كليا لزم كونه مساويا للمقدار الخارجي وانما الحكم الصادق على لكن كلامك مع ما فيه من مخالفة اوائل العقول مناف لما عهده الترديد الذي اوردت ايقاعا لكن التقسيم الذي افاده في قوله الرمال غير مناف لما حكيناه فلعله كان من اولاد الرساتيق من قرية دوان او غيرها وقد تصدر الشيراز ومثل هذا يقع لكثرة ... الكثرة من الارض الفاسدة كما يرى في فساد الكتاب سلسلة الضرورة باهل الرساتيق سيما الذين الى الاروال لهم لا يليق والاكراف كما يكفي من الاعراق والحرارة كذلك يكفي من فرط

الغلط والجمود من اللجاج والبرودة والفضاضة وربما يجتمع الاحراقان في واحد واحد حيث ما يوقف الذي غلبت عليه البلادة والبلاهة والغلط والجمود واللجاج فاكثر التشبيه بالحمقى الاذكياء فيبادر الى البلادة وما ادرى ما فيهم ثم الخوف باسم حياه اقوى في نقاد البلادة والى بعله فيتفحص غير هذا ما اذا جاله بي صلاه ام زال كماله وقد يأتي على سائر ادلة المنكرين بان حصول حقائق هذه الاشياء في المحال يوجب اتصافها بها واما حصول صورها واشباحها فلا يوجب والموجود في الذهن انما هو الصور ولكن لكن هذا الجواب لا يخلو عن وهن فانه يلزم ان يكون ما علمت لم الشيء الذي ادركته مطابقا له في الماهية والا لم يكن ادركته كما هو وقال العلامة المحقق الشريف لكن ارى ان الصورة ليس المستقيمة ... ادفع الشبهة الفرق بين الوجودين بترتيب الآثار وعدمه واعترض عليه بانه غير حاسم لمادة الشبهة اذ لو تشبث بلوازم الماهية كالزوجية والصفات المعدومات كالامتناع لم يمكن التقصي عن هذا الجواب واقول لعل مراد العلامة لكن الصادق امر يصح انما هو من لوازم وجود الصور في العين دون الذهن فالجسم مادة الشبهة بالكلية ويمكن ان يقال لكن الروح ما قام به الروح بل الروح ما يكون الروح قائما به وكذا الامتناع فان قلت يلزم على ما ذكرتم ان لا يكون العلم بالعنقاء قلت الذوق في على ما لزم انه لا يلزم كون الوجود الذهني عينا ولا يلزم من ذلك كون عدم ما علم لازما على انه يمكن ان لم الكتاب ولا يكون ما عدم يجب الوجود النطقي والعلم اذا اعتبر وجوده من حيث انه كان وجودا اصلا بما علمنا ولو اعتبر من حيث ظليا غير ما علمتهما ما يمكن ان يقال وقد يجب ان صورة للراغ

انه صورة للراء وكان وجودا ...

كان وجودا بعد فسل لو كان العلم بحصول الصورة امتنع اجتماع التصورين
او تصور تصديق في نفس واحدة في زمان واحد لان التصورات قد يكون متماثلة فيلزم
اجتماع المثلين وكذا التصديقات وقال الشارح لا نم ان التصورات متماثلة وكذا
التصديقات بل تصور كل مفهوم مغاير لتصور مفهوم اخر بحسب النوع وكذا التصديق
والذي يرشد اليه ان تصور زيد مغاير لتصور عمرو والقول بهذا امتنع حد مخالف
لما يقتضيه البديهة لا مخالفة الامثال اكثر من مخالفة تصوراتها فان كانت لها صورة
كل واحد منها نوع او مستعد حدا لا يمكنه الاشكال الشارح ومخالف انهم لما حققوا
انهم من ان الصورة الذهنية والمعنى الخارجي واحد بالعدد ولعلة الزم ذلك الصعوبة
الاشكال المعروف ان ليس من تلك الصعوبة في شيء الا ان يسلم ان تصورات الامثال
امثال لكن لا نم انه يحصولها في نفس واحدة في زمان واحد جمع حين واحدة وانما
يكون كذلك لو كان حصولها قياسا بالاضافة الى معلوم واحد ولذلك ينكشف لكل
منها واحد من الامثال لا غير ولما يجوز ان يحصل في نفس واحد اضافات متماثلة كالابوة
بالقياس الى الخارج بحيث فيكون كل منها مضافا الى اخر فكذلك يجوز ان
يحصل في نفس واحدة علوم متماثلة يكون كل منها ذات اضافة الى معلوم او شيء
انه التحقيق لعضهم انه لا يكون الصور الحاصلة من الامثال متعددة مل واحدة فان زيد
مثلا يحصل صورة الانسان وصورة عوارض ومن عمرو يحصل صورة العوارض ويحصل
صورة الانسان مرة اوليل صورة انسانية عمرو هو بعينه صورة انسانية
زيد لم لو ليس لزوم اجتماع المثلين بان قولنا الانسان انسان قضية صادقة

تصور بعض

ضرورية الصدق وحضور النظر في عنه الكم ضرورة ومفهوم الانسان واحد
بالنوع بديهية لكان ما ذكره الشارح واشد واحق ان يعلم ان المشهور بين الجمهور
ان الوجود الخارجي ما يكون مصدر الاثار ومظهر الاحكام وقد اضطرب اتفت كلمتهم
في تفسير ذلك وتحرير معناه وذكر فيه امور لا يليق الاشتغال بردها واقول وجود الامور
والصورة الحاصلة في الذهن اذا نسبت الى تلك الامور كان وجودا اصلا واذا
نسبت الى الاعيان الخارجية التي هي صورها كان وجودا ظليا وليس كذلك الوجود مبدء
للاثار الا الخارجي ومظهر للاحكام مثلا للنار اثار مخصوصة مثل الحرارة والنور
وطلب العلو واحكام كالجوهرية وقبول الابعاد والسابقة لتكوين من الوجود
احدهما وجودها بذاته عينه الذي يظهر منه تلك الاحكام ويصدر عنه تلك الاثار
ويسمى وجودا عينيا الثاني وجوده بصورته وهو ليس مصدرا لاثار الصورة ومظهرا
للاحكام بها فهو وجود ظلي للنار ووجود اصيل للصورة كما ان للفظ زيد وجود
عيني للفظ ووجود لفظي للمسمى هكذا ينبغي ان يتصور هذا المقام ليلا يزل
فيه اقدام الافهام وفي هذا البحث ابحاث كثيرة لا يليق ايرادها هنا وانما هو
تذكرنا ما ذكرنا من نقل كلام الشارح والطالة لئلا تزل اقدام الافهام بهذا الكلام
الهائل الذي ليس تحته طائل فلنرجع الى ما كنا بصدده وشرح بقول يؤثر هذا
الطريق من الطرق الدالة على تجرد النفس وتحريره ان العلم انما هو بحصول الصورة
فتلك في تلك الصورة يجب ان يكون مطابقا لذي الصورة والا لم يكن علما به

اضطربت

وعقلت والذبابة فصورتهما عندك غير ذات مقدار لانها لا تطابق الصغير
والكبير وفيه بحث اما اولا فلانه لما جاز ان يكون صورة واحدة مطابقة للحقائق
المختلفة كصورة الحيوان للفيل والذبابة بالمعنى الذي ذكره الشارح وهو ان يكون
الحكم المفارق كذلك الصورة حالها فلم لا يجوز ان يكون الصورة المقدارية
مخصوصة بواسطة مجالها مطابقا للصغير والكبير بالمعنى المذكور وكون المطابقة
ليس ما حسن انه واما ثانيا فلانه يلزم من الدليل على ما ذكره الشارح ان يكون
كل علم بحصول صورة فيحتمل العلم بالكليات صور غير مقدارية فمحلها ايضا
الا غير متقدر وهو النفس الناطقة اذ لو كانت هذه الصورة المنطبعة في جرم لزم حلولها في
خاص ومقدار خاص لان ما يتقدر لا يحل في جسم متقدر هذا اذا كان الحلول
حلول السريان واعلم ان في هذا الدليل انظارا كثيرة محله وتقريره لو تم يدل
على جسميتها لا يليق المقام للتعرض وبالجملة ظهر مما تلوناه عليك من الدلائل ان
نفسك غير متقدر وهو امر وراء البدن فنفسك غير جسم اوكل جسم متقدر
ولا جسمانية ولا شي منها لعلها عن الجهة اذ ليس لها جهة خارجة عن البدن ودل
ظاهرا ما ذكرنا انه ليس في البدن وكل جسماني فهو يقسم في جهة وهي احدية غير
منقسمة الى الاجزاء الخارجية مطلقا سواء كانت كالهيولى والصورة اولا
وتحتاج اليه العقول والبدن في كونه نوعا فهي صمدية اذ الصمد المحتاج اليه لم وكيف
لها الاجزاء متناهية في الوضع فهي تحت لا تقسيمها الاوهام اصلا واما الاجزاء
من لها القسمة الوهمية قد يكون في الاجزاء الغير المتناهية عن صحيح ويحمل ان يراد

بتقسيمها ادا

بالاحدية الصمدية المنسوبة الى الاحد الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولقد ورد
تلك التسمية في التنزيل في مواضع منها قوله تعالى ونفخت فيه من روحي ومنها في
المسيح انما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته القاها الى مريم وروح منه
ومنها قوله تعالى قل الروح من امر ربي فيكون من عالم الامر فيكون مجردا لا تشبهها الا م
ويعترض الشارح ههنا لاستلزام التكرار من وجوه لان النفس اذا كانت داخلة
في البدن كانت جسمانية وكذا اذا كانت خارجة عن الجسم لانا نقول لما علمت
ان الحالة لا تكون لها الا بشرط ان لا محل لها الا بعلم يصح لها بنفس فالمدرك و
النفس الناطقة وغيرهما مما سنذكره ليست جسما ولا جسمانيا فهي لا داخلة ولا
خارجة ولا متصلة ولا منفصلة اذ التقابل بين الداخل والخارج والمتصل والمنفصل
تقابل العدم والملكة وكل هذه عن عوارض الاجسام تنزه عنها ما ليس بجسم والنفس
الناطقة جوهر اما انها جوهرية فلانها محمول على نوع الانسان والمرجع المشهور عند الجمهور
فلما وردوا من انها غير حالة في محل ولا محل لها لا موضوع لها فيكون موجودة لا في
موضوع ولا نعني بالجوهر الا هذا واما الشارح فقد بين جوهريتها بان كل احد يعلم بالبديهة
انه قائم بذاته فليس عارض لامر اخر اقول هذا انما يتم على رأي في هذا الدلالة صاحب
الاصل الدليل وابطال التجرد اذ لا صلة له بقول كل احد يعلم بالبديهة انه جالس و
قائم ووصل وخرج ومتحرك وساكن الى غير ذلك من خواص الاجسام فيكون الدليل
التجرد فاسدا والدعوى باطلا مجرد ملائم ولا يتصور لها بعض الى الاشارة الحسية
ما لم يتحقق لها منقسم بالعقل ذاته بذاته والاشارة الى رتبة المغايرة للالات

لاننا في ما نعدم عنها الصور كلها وفائدة هذا القيد التصريح بالاحتراز عن العقول
بوجه اخر فانها لا تعقل الاشياء بصور حاصلة فيها على مذهب الشيخ المصنف في
قدم العقول خارجة عن قوله من شانه لم يدبر الاجسام فتامل ووجه ذلك لانها في
وجه بهذا القيد فان كثيرا ما يحتج الى عن تعريف بعد ليس على ما هو المتعارف
المشهور وفي الى يرانه لم يكن مجموع المقيد بن مخرجا للعقل بما ذكره من ان ليس
لهذا القيد فائدة احتراز به محل بحث ثم ما ذكره من ان حصول الصورة في النفس
احص خواصها في ثم ما حسبه من التدبير بعيره من خواصها محل مناقشة على انه
لم يظهر بعد لما بين من تحقق عدم تحقق في العقول على الاطلاق لما ذكره المصنف
في هذا المقام بعض احكام النفس لا للدفع كما توهم الشارح فلا في الاكثر من هذه
التعلقات فان الموت لم يكن من الشوق للموت بين الاشقار عن جميع
اعداه كما تقرر في موضعه ثم المصنف رتب الاستاد الى على تجرد النفس و ذ الكيف
تكونستلا لان هذه المهمه العدسه جسما والحال لم ادا طرسط بارد حاسا
يكاد يترك عالم الاجسام ويطلب عالم ما لا يتناهى
قوى هذه النفس الست نايرها وجودها وتجردها ودر مباحث بلغه المبحث الاول
اعلم ان النفس لها قوى الى جميع ان لها قوى كثيرة على راي الحكماء وهي طبيعية وحيوانية
ونفسانية والمقصود ما يوصل لكلها واقتصر على بعضها وكنت الشيخ على حواس بعض بحثه
لم وجود ذلك لان سائر القوى لبيان بها وكثرة دورانها والزيادة عمومها معلوم
فلا حاجة في هذا المبحث السوص لها ولبسطها واقول انه قسم فيه جزا وكون قوى
الطعم اشهر والكثر دورانا من الحواس الظاهر وغير ظاهر والعموم لسوسه لا يوجب

وجدا

الا غرفة ثم في توهم بعوله فلا حاجة على ما مر مناقشة ظاهره اللهم الا ان يعتبر التفريع
وطني لم التوصل لهذه القوى دون غيرها لانها داخله في معرفة احوال القصر حيث
يظهر بهذا انها يدرك المحسوسات اشرع الكليات بعد ادراكها وهذه الادراكات
متوقفة على التاب حارفة كثرة واحوالها فاعرف من مدركات ظاهر الوجود فان
في اثباتها لا يحتاج الى الاستدلال احتياج القوى الباطنة وما ذكره الشارح من ظهورها
باعتبار محلها او باعتبار مدركاتها غرض وهذه القوى خمس الحواس الخمس المعلوم وجودها
فيها فاي اللمس يدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة والخشونة والثقل والملاسة
والخشونة والصلابة واللين والهشاشة واللزوجة ولوق الاتصال وعوده ذ د
بعضهم الى ان الاحساس بالكيفيات الاربع والحكم والثقل اولى والثاني محسوس بالتبع
وقيل ان الملامسة قوة واحدة وقيل لا بل هي قوى مختلفة منحصرة في اربع الحس يدرك
كل منها صنفا من التضاد وتحقيق ذلك ليس من المهمات حتى يتكلم عليه وهذه القوة
منبثة في جميع البدن والاعضاء حسب انبثاث الروح الحامل لها الا ما يلول
عدم الحس النفع له كالعظم والكبد والطحال والكلية والرية قال الشيخ لا يصح بقاء
الحيوان بدون اللامسة لانه مركب من العناصر وصلاحه ببقاء الاعتدال وفساده
بارتفاعه بسبب غلبة احد العناصر فلا بد من قوة يحس بما ينبت منها وما يغلب
بقاوه لتطلب الاول وتهرب من الثاني واقول ما ذكره لا يدل على عدم صحة بقاء
الحيوان بدون اللامسة ولو تم هذا الدليل على وجودها في النباتات بل في
الجمادات فانها انما مركبة من العناصر وصلاحها ببقاء الاعتدال وفسادها

الواب

وبهذا

بارتفاعه ثم قال هذه القوة تدرك ما توثر فيه بالمضادة وذلك التأثير موقوف
على المماسة فلو كان الملموس مثل اللامس في الكيفية لم تتأثر منه فلا يدركه و
الا لا حسّ فيه مثلا وهو حق واقول لزوم اجتماع المثلين في الما يلزم
لو لزم ان يجتمع الكيفية الطارية مع الكيفية الحاصلة وليس كذلك لكيف ولو لزم
ذلك لوجب ان لا ايابه بالمضادة ايضا والا لاجتمع فيه ضدان والظن ان اراد
بالاحساس العضو كما هو الظاهر ويدل عليه قوله فيما بعد فعدم التأثر والادراك في
وكذا ما ذكره في بيانه من قوله لا حسّ فيه مثلا فان كيفية العضو حالة فيه والكيفية
الملموسة بل صورتها حالة في القوة اللامسة فلم يتحد فلكيف يلزم اجتماع المثلين
وليس بكيف الا له بالكيفية الملموسة من شرائط الاحساس بها كما حقق في موضعه ولو
اريد بالاحساس القوة اللامسة قوله لا حسّ فيه مثلا انه في لعدم تماثلهما اما بناء
على عدم اتحادهما كما ذهب اليه جمع واما بناء على ان التماثل هو الاتحاد في الماهية
ولوازم الوجود لا في الماهية فقط كما صرح به المحقق الشريف ولو سلم فلا امتناع
في اجتماع المثلين بهذا الطريق والامر الصحيح ان التحقيق محل واحد بما كما نص عليه السيد العلامة
والقوة اللامسة لا تتصف بالحرارة الملموسة ثم قال ولما كان البدن
ذات كيفيات لكونها مركبة من العناصر الاربع فتقدر ما يقرب من التوسط
الاعتدال يكون ادراكه اكثر واقول لا يلزم من كون آلة اللمس مركبة من العناصر ان يكون
ذات كيفيات لان العناصر تنكسر عن كيفياتها في اجزاء الممتزج عند
الامتزاج كما حقق في موضعه سلمنا انها ذات كيفيات لكن لا يلزم ان يكون ما هو

اقرب من الاعتدال الحقيقي يكون اكثر ادراكا فانه ربما يكون الشيء كثير من الحيوانات القوة
قويه وهي في الانسان ضعيفه جدا والانسان اقرب من الاعتدال منها الى الغير
علم لا نجوز ان يكون الحال في القوة اللامسة كذلك ولو اريد انه يدرك اكثر
لو قرب من الاعتدال فهو كلام تام على التحصيل اذ لا فرق بين المعتدل الحقيقي وغيره
في هذا المعنى فان كلا منهما يدرك ما يغايره على ما ذكره ومغايرة كل منهما كثيرة
لمغايرة الاخر والذوق وهي قوة مرتبة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك
الطعوم من الاجسام المماسة المخالطة للرطوبة العذبة اللعابية اما بان تتوسط ذو
الطعم في جرم اللسان بتوسط الرطوبة واما بان تتكيف الرطوبة وكما افاده
الشارح شكر الله سعيه انها اهم الحواس بعد اللمس فناسب لمذاقه كما لا يخفى على من له فهم
في سائرها اورده في هذا الكتاب مسافات للطول بذكره والشم وهي قوة
مرتبة في زائدتي مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي ويدرك الروائح اما بتكيف
الهواء او بوصول اجزاء من ذي الرائحة وقيل بل الحام لا في الانفعال الهواء وقيل
ذلك خطأ لان الرائحة يصل الى امر بعيد وربما كان الجسم ذو الرائحة صغيرا لا يحتمل
منه من الاجزاء ما يشتمل تلك الاقطار الكثيرة والمسافات المتباعدة فقد حكي
ارسطو انه انظم اسقط من مسافة مائتي فرسخ رائحة جيفة حصل من وس وقعت
هذا بين اليونانيين ودلهم على ان تجهيلا للمحبة المساقة المذكورة ان لم يكن
حوالي الموضع المذكور دخم الاحي يكون اكثر من المسافة وذلك لكون هذه الحال له
في هذا النظرة كثير من الحيوانات قوية وفي الانسان ضعيفة واعترض على ذلك الشيخ

خال

نماء

٣٢

في الشفاء فالجواب ليس يكون ادراكها بالحدس بل باعتبار حسي من محسوسها الجوالع
واقول ذلك لان الانعطاف من المواضع البعيدة اقصر فان كل مربع واقع
في سطح مربع على البصر فانه يرى اقرب اذا صار البصر ورفع فليكن السطح
آب والمربعات والبصر وهو ٥ مربع عنده بقدر آج فنقول ان آب
يرى اوسع من آج لوقوع العمود الخارج من البصر الى السطح اذا صار آه
بعد آد كلان زاوية آب ٥ اعظم من ا ب ج وزاوية آ بحاله فيلعن
اج اعظم من اب وانه زاوية اج خارج عن مثلث اج ب
وله وجوه اخر وليعلم ان المراد بذي الرائحة الجسم المحدث للرائحة كالمسك والبعض
لا الاجسام ذي الرائحة مطلق ولذلك حكم القوم بان ادراك الشام في هذا المقام
مبني على عدم تحصيل معنى كلام القوم الجمع وهي قوة منطبعة في باطن الصماخ
وهي منشأ الاصوات والكيفيات القائمة بها كالحروف والحركات بتوسط الهواء
اي الحامل لها والبصر وهو محل الروح المنصوب في ملتقى العصبتين المجوفتين اللتين
تخرجان من مقدم الدماغ المنتهيتين الى العينين واختلف في كيفية الابصار فالطبيعيون
ذهبوا الى انه بانطباع صورة المبصر في المبصر وبعضهم الى انه بخروج الشعاع
وقيل بالاستدلال وقال الحكيم انه عقاله المستنير للعين وهي ما فيها رطوبة صافية
سفافة صقيلة من شانها ان تنقل الشعاع على اشراق حصوري على ذلك المبصر
المقابل لها فتدركه النفس مشاهدة وقال ارباب الانطباع الباصرة مدركة للالوان
والاضواء بالذات بواسطة انطباع صورها في الرطوبة الجليدية منهما وتادي
صورة واحدة الى الملتقى وذلك المتادي صورة ولا تأدى الشيء الواحد

الناظر
سنن

[margin:] يراه

[margin:] لا يتوقف على
مماسة ذي الرائحة
وبهذا يظهر ان
اضطراب الشارح

[margin:] السليمة

٦٤

مشتبهين لانطباع صورة في كل من الجليديتين وقال الشارح هذا منقوض بان الصم
واقول الفرق بين الصورتين انا نعلم باختيار حال الاحوال ان حضور الصور
المتعددة عند الباصرة يستدعي تعدد المرئي بخلاف السامع فان اختيار حالها
يستدعي ان الا يكون تعدد الصورة ووحدتها في وحدة المسموع الذي هو احد نفس
الا هو فان تعددها لا يتعدد المسموع الواحد قطعا فلو كانت في الجليدية قوة
توجب تعدد المرئي او الصورة مستطوعة فيهما واللازم منتف فالملزوم مثله فظهر صورة
الاستدلال وعدم توجه النقض والفرق بين الصورتين واللمس في ذلك الفرق وحكم الحكم المصور
على غير اهلها ولذلك تركنا التصريح به ثم ان النقض الذي كان توهم قوله اقول يكره
الوهمي واجاب عنه لكن المولى نفيس الدين في شرح الموجز بعد قوله قوة الابصار موضوعة في
الموضع المشترك والا لادرك الشيء الواحد شيئين لان لكل واحد من الاذنين فيهما قوة السمع
واجاب بان الامر في السمع كما في البصر لان ادراك السمع حس ادراك اللمس وكان القوة
اللمس متكثرة لحصولها في جميع الجلد واكثر اللحم والاغشية كذلك السمع واما قلنا حس قوة
اللمس لان ادراكها انما يكون بانفعال لحاستها عن تموج الهواء كما ينفعل حاسة اللمس عن
الملموسات اقول وهذا الجواب لا يكون الا يحتمل الكلام الى كلامه الملموس ونقول انهم
على هذا انه يدرك الشيء الواحد بحاسة اللمس شيئا كثيرة لتكثر قوى اللمس باعتبار محالها
وتعل الفرق والقياس عن كونه دليل في الجواب وجوه اخر من النظر والصواب انه منه الجواب
عن صواب ثم لو اهتم الشارح لبين الفارابي واتفق المصنف في رسالة الجمع بين الرأيين واكثر الشعاع
والانطباع قال العلامة التفتازاني في الفرق بين السمع والبصر بان تعدد الصورة في

[margin:] ان لا يوسر ...

[margin:] قال المصنف يلزم على هذا ان يرى الشيء
الواحد شيئين ـه

[margin:] اللمس

٣٣

في احدهما يستلزم تعدد المدرك المبصر وفي الاذن لا يستلزم تعدد المسموع لان البصر
احس بانه يدرك في حالة واحدة صورا اكثر والسمع لا يحس بصوتين في حالة واحدة
ومن هذا يعلم انه ليس في طباع السمع ادراك المختلفات في حالة واحدة ولا
يدرك الا بجهة كالباصرة بل يتكيف الطبلة ولا يتكيف بكيفيتين في حالة واحدة
اقول فيه نظر اما اولا فلان المدرك بالذات اذا كان هذا الصورة على ما قرره
كان الحصول في الحاسة السليم كما هو لم يكن لما افاده فايدة الى محصل الكلام الا انه
مثبت ليس الادراك بموقف على امر آخر ولم يثبت واما ثانيا فلان عدم ادراك
السمع صوتين في حالة واحدة ممنوع والسماع في التجربة تقرر خلافه واما ثالثا فلا
مكان منع ان الطبلة لا يتكيف بالكيفيتين في حالة واحدة ولو سلم فعدم تكيف
بالطبلتين بهذا الوجه فلم لا يجوز ان يتكيف كل بكيفية اولى واما رابعا فلانه انما
يتم لو لم يكن محل الصورتين في الصورتين المذكورتين واحد وسلم لكنه يمنع ذلك
كذلك اما في الباصرة فلان الصورة في الملتقى وليس كانت واحدة لكن في
الدماغ الذي به الاحساس والابصار التام على ما اطبقوا عليه لا يكون واحدة
والمتقى السامع فلان كل صورة ترد الى الدماغ الحاس من جهة صماخ او واحدة
لكن السمع ليست عند كل طبلة وانها واحدة ترد عليها الصورة من كل صماخ
فيحصلان في جزء واحد لا في جزء غير متعدد وتعدد فلما تقرر انه يمنع ذلك وكذلك
يمنع وحدة ذلك وكذا يمنع وحدة الصورة المبصرة الحاصلة في الحس المشترك
فان الظاهر بل الاظهر انه ورود كل صورة من عصبة مجوفة الى ما يحاذيها وظاهر

كلام

[margin:] ٤٤ م

٦٦

كلام الاعلام يدل على ان كل صماخ وطبلة سامعة اولى على انا لا نمنع ان اتحاد
محل الصورتين يورث قصورا او فتورا في ادراكها هذا لان العلامة صرح
صرح بعدما نقل عنه بان الوهم في ان المبصر بالعينين واحد وان المسموع
بالسمعين واحد ان الحاس انما هو الحس المشترك في كل حلقة بهذا وحاصل ان الاراء
المحصلة التي حصلها المحصول في الرؤية ثلثة الانطباع والشعاع والاشراق وارد على كل من
الاولين اشكالات وايرادات محققة في الكتب المفصلة واشكل الاشكالات يرد على
الانطباع ذي روية الاجسام العظيمة والابعاد البعيدة وانا ارى انه يرد على الاشراق روية
احوال وما لا وجود له اللهم الا ان يقال على متوال الماكوان في صورة المرايا والمنامات
انها في عالم المثال اما الشعاع فيرد على الانطباع لرؤية العظيم واجساد الطبايع
الكثيرة في الضوء ولست ادري ما قول هؤلاء في رؤية الاجسام العظام المرئية في المنام
على واحد منهم لا الى الانطباع على الايراد فان كلامهم الحس المشترك والخيال صغير لا يسع
العظيم وان قال الشعاع فاين المخرج والموضع واقول لا يخفى على مطالع تلك الرسالة مطالعة
مطالعة فيهم لا مطالعه وهم ان الفارابي لم ينكر صحيح الانطباع بل انطباعهما مخصوصا
يلتقي مع الوكالة كيف وقد صرح في كثير من رسالته بان الحق هو الانطباع ثم المتقدم لما فرغ
من عد القوى الظاهرة شرع في تفصيل القوى الباطنة قال ووقوع ان النفس قوى من مدركا
باطنه باعتبار ما هي الها لا مدركاتها كما هو هكذا ذكره الشارح واقول فيه نظر اذ يدرك الحس
المشترك ما يرتسم في الحواس الظاهرة وهي امور ظاهرة وقد حكم بان وصف الحواس بالظاهرة
وباعتبارها فليف يصح الحكم بان وصف الحس المشترك بالباطن باعتبارها ايهم لا يدرك

[margin:] الاستحالة ـه

عليك انه لم يحصل كل اشاره المدوح بعض او بعض الحوصه الكل فسد النظام واصل
نظام الكلام وظهر عدم ملائمته حيثا كلهم للظاهر على ما هو الظاهر في الظاهر على انه
غير ظاهر لانه مدركات الظاهر غير ظاهر ولم يظهر لذلك الظهور الذي استظهر به جميع
محصلاته الذي افاده في الحاشية مؤيد الايراد بل هو الباعث عليه فانه جعل
كلام الوجيهين وجها للكل كالحس المشترك الذي محله مقدم التجويف الاول من الدماغ
ويدرك جميع مدركات الحواس الظاهرة فهو بالنسبة الى الحواس كحوض ينصب فيها انهار
خمس وهو الذي يشاهد صورة المنام معاينة لا على سبيل التخيل وقال الشارح
مقتضى هذا ان ما يدرك على سبيل التخيل غير مدرك بها وصرح في غير هذا الرسالة
بان ذلك الادراك بالخيال قال الشارح في الالواح واما الخيال فلا يشك فيه
بانه يتخيل من الملموسات والمبصرات والمذوقات فيدل على انه موضع جميع المحسوسات
سوقيه واما ما قيل في الاشراق وكلام غيره حيث صرح بخلافه وكيف ولو كان
كذلك لكانت الصور المخزونة في الخيال متخيلة دائما واقول قوله مقتضى هذا ان لم
اللازم انه القوى المدرك للصور المشاهدة في المنام لا على سبيل التخيل هو الحس
المشترك ولا يلزم من ذلك انه لا يكون مدركاته على سبيل التخيل انما الاثر انه
يدرك الصور المشاهدة والمتخيلة في اليقظة عند الجمهور كما يحكى قوى يدفع عبارة
الالواح ان تعالى يدرك الصور المتخيلة تامل فان لفظ الحمل انه كان لازما كما لا
يخفى وقوله لو كان كذلك لكانت الصور المخزونة متخيلة دائما ولم لا يجوز ان
يكون لا دراكه شرط مثل توجه النفس والتفاتها كما ذهب الشيخ حيث قال انهم

الخيال ص

في الالواح واما الحس المشترك فيظهر مما يرى من متخيلة ومن ان يشاهده مغايره في
المنام فانه لو كانت المشاهدة بالخيال كان كل متخيل يشاهد قال الشارح
اختلاف الصور المتخيلة والمشاهدة في المنام لا يدل على اختلاف مدركها لجواز ان يكون
مدركها الحس المشترك وانما يراها اي معاينة حال النوم لتعطل الحواس الظاهرة واقول هذا اهتمام
اذا قيل الصور المشاهدة في المنام انها اذا ذكرت في اليقظة واما اذا كانت المقالة
بين تلك الصور اذا كانت مشاهدة والمنام ومتخيلة فالتحقيق فلا ما ذكره ضلا وليس
في عبارة الالواح والاشراق ما يدل على انه الاستدلال بالمعاينة الاولى وقد انه
ثم قال انا ندرك ما يشابه في الصور غيبتها ادراكه على سبيل التخيل فلا بد من
الحافظها في قوة ما والا لم يكن ادراك تلك الصورة بعينها وبهذا ذهب التحصيل والتركيب
الى المتخيلة لا ينافي اسناد ادراك الصور اليها بل ما يستلزم وقال في الحاشية لوجهه
انه يرى المشموسات في المبصرات والمذوقات في قوله انما يحكم في الملموسات اي حكم
ما يتعلق به احساس تلك الحواس بالفعل لا يستنبط الغيبة عن تلك الحواس فهو قوله يدل
فهل على انه صور المحسوسات تجمع فيه دائما كما هو ظاهر السياق فيؤول حاصله الى
ما ذكر وانما عني المتخيلة لكونها مدركا لها ولذا لم يصرح به لانه يحكم بشهادة الاغيره منحب
الحمل عليه يصح كلام على انه لفظ التخيل ولسوه انه في الظاهر انه التخيل فعل المتخيلة اقول
انه منعت اسناد الحفظ والادراك كلها مستندة الى المتخيلة وهي قوة وحده
ثم قوله كل عرضا اي امرا اذ اسم الحس المشترك وخزانه على انه عرض الشيخ ذلك
وفي اي عبارة واشارة من دلالة على ذلك في قوله عرضا الاسناد الى المتخيلة وعدم

الخيال ص

بالملموسات

اما قوة واحدة وراينت
بتدقيق نظر كل ان
التخيل والتركيب والادراك

امكان الاسناد الى الغير ثم وبعد الاعراض عن هذا الاعتراض لم لا يجوز ان يكون
غرضه ذلك ولا تم انه لا يصح كلام الا بالحمل على ما حمله ثم حتى يحمل عليه
التخيل الذي هو فعل المتخيلة ليس هو ادراك الصور المحسوسة اولا بها
ثم انه يعسر انه هذا الشكل انه المتخيلة كيف يكسب فعل الصور والمعاني
مع انها لا يدركها الذي حصله في حاصل الاستدلال ليس له حاصلا
اما اولا فلان قوله فلا بد من الحفاظها في قوة ما غير تام ولم لا يجوز ان لا
يكون محفوظا بل فايضا مرة اخرى واما ثانيا فلانه لو سلم لزوم الحفاظها
في قوة جسمانية لكن والتم صرح في غير موضع بان المتذكرة محفوظة
في العقول السماوية واما ثالثا فلانه ان اراد بقوله والا لم يكن ادراك
تلك الصورة بعينها انه لم يكن المدرك متذكرا فممنوع ولم لا يجوز ان يكون
قبل تذكر الكليات وان اراد به انه لم يكن الصورة الاولى بتشخصها
بل مثلها من نوعها فالملازمة مسلمة وبطلان التالي ممنوع وتوضيح ذلك
ان عدم بقاء الصورة الشخصية لا يوجب امتناع تذكرها فكما ان تذكر الكليات
ليس بالحفاظها بعينها بل بعضها مرة اخرى من المبدأ الفياض الخالي
عن الصور كذلك يجوز ان يكون تذكر الجزئيات وتحليلها بعضها من المبدأ
لا بالحفاظها في قوانا وقوله واسناد التحليل والتركيب اي مما غير
مربوط بهذا المقام ثم فان القوم يطلقون القوة على المبدأ الاثر ولا

يجوز ان يكون امر واحد من جهة العدة ومبدأ الاثر فان كان مبدأ الاثر
كان ذلك من جهتين ويجوز ان يكون فوتين فلا يصح عندهم اسناد التحليل و
التركيب الى قوة واحدة ولو جاز ذلك فلم لا يسند الحفظ والادراك
التحصيل وهو الحس المشترك اي شيء فيه الصور بعد زوالها عن الحواس ومحله
مؤخر البطن الاول ومنها اي من الحواس الباطنة القوة الفكرية المرتبة في البطن
الاوسط من الدماغ وهي التي بها التركيب والتفصيل والاستنباط اي استنباط
الصنائع والعلوم وما قال الشارح والنفس قد يستعملها بواسطة القوة العقلية وقد
يستعملها بواسطة القوة الوهمية واستخبر ان استعمالها بواسطة القوة العقلية انما
يتصور بالاستعمال اولا في جانب الصور والمعاني فيسرع بيانها المستخرجات
وباحد النفس القوة بالعقلية الكليات او بان يجاء في تلك المعقولات بالجزئيات
المدركة بها فانها قوة جسمانية لا تصير بنفسها الة في ادراك الكليات كما ثبت
واقول ذكر بعض الافاضل تهذيبا لوجهين على سبيل الاجمال واما دعي جمع او حصر
الذي اليه اضاف الى الشارح وكذا قوله لا تصير بنفسها الة اي ادلاك ان تكون
القوة التي هي الة في التركيب الامور مدركا لتلك الامور حتى يمتنع ان تصير القوة
الجسمانية الة للقوة العقلية في تركيب المعقولات الا يرى انه ما في الدماغ
قد يصير الة لترتيب الاجسام مع انها غير مدركة لها وفيه استعمالها في الترتيب الفكري
انه النفس بعدم بعض ما قبله لا يعال الفكري على بعض او ولا محذور في ذلك ثم
اصله الذي يفهم الكلام ويعرف المرام بعهم ما يوجب انه الذي اوهم او

الى الخيال للايراد كما اشكال ان الحواس
الباطنية بخيال صح

توهم اسراد على ما اورده نعلا واسحالا لا ادرو دله جهلا وغط انه لا يلزم
من استعمال النفس فوه لو سط القوه العقليه لان يرتسم فيها المعقولات و
مدركها لكن يشير اليه انها فقط الله ولا مور لا لحمع على اوله النهى منهما
لان النفس تستعملها في الجزئيات فلا يدركها الا عالى من الحكم تم قوله ولا
نصر عنهما انه لادراك الكليات تسد دلما سرعم اصرا ولم يلزم من كلام
والصر ابو اسما جاعله دلهوك لسفيه منكسله الدى اكرته قرأى عباره
فهمته جا نعلمه ثم قولك بالجزئيات المدركه بها بسط لوجوه منها لان تلك
القوه عمر مدركه على ما اطبق عليه القوم غير اخرهم ومنها ان في حاله النظر والفكر
ترتيب الكليات والمعقولات لا يتصور الامور الجزئيه الى كونها الكيع ذلك
على ما علم من له نظر وفكر لكن هذا الحذر يحله لنه وسلامه مسالم سلمه الله تعالى
ومنها انه يلزم لان يكون في الكسر حكم اذ يكون تصورا ساذجا كما لحكم ومنها
انه يلزم لان يكون الجزئيات كاسبه ومكتسبه وذلك خلاف ما اتفقوا عليه و
لكن الحكم الاعتذار عن بعض تلك الوجوه بوجه ثم لا يكون على من له نظر
لنه كلام وجيه وجيع ما قدم من وجوه النظر ليس وجها لاستعمال تلك القوه
على الثاني يلزم استفاد العاقله من الرتبه الاكتساب عنها عليهما النظر
من عبر لان تحليها الى الاوسط وهذا خلاف ما اتفقوا عليه ومنها انه من
الحواس الباطنه الوهم ومحله اخر التجويف الاوسط وبه يدرك المعاني الجزئيه
التي يعرف الله المتعلقه

لا ما ص

المستفاد

المتعلقه بالمحسوسات وهو الذي ينازع العقل في قضاياه نوقال ان رحمك لان
قلت ان الحاكم هو العقل كما تقرر عندهم فكيف ينازع الوهم العقل في الحكم
والمنازعه انما تتصور لو كان له الحكم قلت ذكر المحقق الطوسي في نقد المحصل
لان الكثير من الحواس حاكم وقيل عليه لان الشيخ في الشفا اطلق الحكم على تلك الحواس
وقال فيه ايضا في صفته الوهم انه الرئيسه الحاكمه في الحيوان حكما ليس فصلا ومجزوما
ولكن حكما تخييليا مقرونا بالجزئيه واقول ان لا الحاكم هو النفس كيف وهم جعلوا المدرك
نفسا والحواس كلها آله اعتماد الحكم على ما ذكرنا مراد الشيخ حكم ومعلوم لان
الافعال الاختياريه مسبوقه بالتصديق بترتب الفائده قلت تلك الحيوانات
ليس لها الحكم العقلي الواصل الى حد الظن والجزم واولى مراتب التصديق هو
الظن فلا يكون لها التصديق بل لها الحكم التخييلي مثل ما لنا في القضايا الشعريه
وذلك كاف في الافعال الاختياريه ولا حاجه الى الظن والجزم مما اشتهر من انه
لا بد في الافعال الاختياريه من التصديق ان اريد بالتصديق ما يشمل التخييل ومثل ذلك
لا يخفى على من له استعداد للفلسفه فالامر سهل وذلك فلا يحسبان انه
بل لا يليق الجبيه فكل نفس بما خلق له ثم هذا الحكم في الحيوانات انما هو
لنفسهم فالحاكم مطلقا سواء كان الحكم تخييليا او عقليا هو النفس فمنازعه الوهم
العقل انما هو بمعنى ان النفس بواسطتها تحكم حكما وبواسطه استعمالها حكما مخالفا له هذا
كلام واقول هذا الكلام المختل النظام منظور فيه من وجوه الاول انه قد

احكامه ص

الحاكم ىدل

فى الحيوان ص

من كون تلك القوى حاكمه كونها آله للحكم فليس كذلك كونها آله الحكم ص

ميسر ىدل

قد ذكر لان الحاكم والمدرك مطلقا هو النفس والحواس كلها آله وفرع على ذلك لان ليس
للحيوانات العجم حكم ولو اقتصر كون النفس المجرد حاكما في الانسان ولان لا توجد
في الحيوان العجم حكم الا انه يعني كون الحاكم في الانسان هو النفس المجرد ولان لا توجد
في الحيوان العجم الاحساس وبعض كون الحاكم بالحكم التخييلي في الانسان هو النفس
المجرد لان لا يكون في الحيوان العجم الحكم التخييلي ولما لم يرد ذلك في الاحساس والحكم
التخييلي كما لا يلزم في الحكم الغير التخييلي الثاني انه وجب لان لنا في القضايا الشعريه
حكما من الظن والجزم وليس كذلك فان معنى قول القائل الخمر ياقوته سياله لان الخمر
شبيهه بها ولا شك لان المتكلم حاكم بهذا المعنى اما ظنا او قطعا ويقصد بذلك
افاده المخاطب فائده الخبر كما في قوله زيد كالاسد غايه الامر انه جعل فائده
الخبر ههنا ذريعه الى ترغيب او تنفير وهذا معنى قولهم المقصود في القضايا الشعريه الترغيب
او التنفير وقوله الخمر ياقوته سياله قصد به المبالغه في التشبيه كقوله زيد اسد اوما
الحكم بالجاد الخمر مع الياقوت في السياله المتكلم ينكره ولا يقصد افادته كيف
يقصد في المعلوم لان المخاطب لا يصدق بذلك ولا يعتقده ويعلم ان كونه محض
فلكنه يصير ذريعه الى الرغبه فلا شك لان حكمنا بالقضايا الشعريه كحكمنا بسائر القضايا
الا انه نوع اخر غير الجزم والظن كما توهم هذا الشارح ومثل هذا التحقيق حقيق
بان يتأمل بما عادة ومن كل مسير لما خلق له الثالث انه ورد لان الحكم التخييلي الذي
يحيله لم يصل الى حد التصديق تصورا ساذجا لانحصار العلم فيهما اذ لو كان الحكم المذكور تصورا

المبالغه ىدل

ساذجا لم يكن منافيا للتصديق ومخالفا لمقتضاه اذ لا منافاه بين التصور الساذج
والتصديق فكيف يتصور في منازعه الوهم والعقل ومزاحمته اياه في احكامه
والرابع لان حكمه بان الحاكم مطلقا هو النفس لا يتفوه له احد لانه لان اراد بالنفس
المجرده فحسره وسائله لان اراد المطلقه ثم اذا جوز لكن قوه جسمانيه حاكمه
فاي حاجه الى هذه التكلفات والتمحلات هذا واعلم لان المنازعه التي بين الوهم
والعقل ليس بان يحكم احدهما مخالفا لحكم الآخر كما حسبه الشارح بل بان
يمنع احدهما عمل الآخر وبان يقتضي احدهما خلاف ما يقتضيه الآخر هذا اذا لم يعتبر
للوهم حكم وظاهر عباره المص فيما يأتي يأبى عن هذا واما اذا اعتبر فتصور
المنازعه بعدين الوحشه بوحده اخرى لان المتفرد بميت في الليل لو خلي عقله
وتخوفه وهم وربما يغلب التخويف على النفس وقضاء العقل او للوهم غلط
وربما غلط وهو يخالف العقل في امور غير محسوسه اذ يحكم فيها باحكام المحسوسات
فيغلط وهكذا ذكره الشارح واقول ذلك غلط حيث صحح لكن حكم الوهم
لم يبلغ الى حد التصديق اذ حكم يكون تصورا ساذجا لا يحكم وللصحيح وصفه بالغلط
الفادح ثم كيف يترتب على التصور الساذج انكار ما وراء المحسوسات على ما
اشار اليه المص بقوله حتى لان الذين يتبعون قضاياه اي يعملون بمقتضى قضاياه
وراءه ينكرون ما وراء المحسوسات ولم يتفكروا الى عقولهم بل واهمهم وخيالاتهم
ولعوسهم لا يحتمل من الجسم الا السطح الظاهر دون عمقه ومن الحواس الباطنه الحافظه

خائفه ىدل

للمعاني الجزئية التي يدركها الوهم ومحلها مقدم البطن الاوسط وهي التي يمكنه
بها ذكر سائر الوقائع والاحوال الجزئية واعلم انه لا فرق بين الذكر والتذكر
والشارح لم يفرق بينهما اشكل عليه الامر واعترض على المصنف وقال انه للوهم في
التذكر من خلاف ... الى فقط لان الواهمة ليس في ذلك واما الفرق الذي افاده
بين الذكر بالكسر والذكر بالضم فتشنيع بعدم عثوره على ما لا يخفى على الناظر في ظاهر
بكلام وقال المصنف في الاشراق واعلم ان الانسان اذا نسي شيئا ربما صعب عليه
ذكره حتى انه يجتهد عظيما ولا يتيسر له ثم يتفق احيانا ان يتذكر فليس هذا الذي
يذكره في قوى بدنه والا ما غاب عن النور المدبر بعد السعي البالغ في طلبه واقول
قد اصاب في الدعوى اذ الفطرة الصحيحة تحكم بعدم بقاء صورة جزئية في فتيل من
الروح الرطب السيال زمانا طويلا ولكن ما ذكره في موضع الدليل لا يخلو عن مناقشة
ثم الحق في الذكر ما اشرنا اليه فيما مضى مما تفردت به لا ما زعم المشاؤون ولا ما
ولا ما ذهب اليه في الاشراق من انه من عالم الافلاك وتفصيل ذلك ولو صح على رايه
انه نقوش الكائنات انه لا وابدا المحفوظ في البرازخ العلوية مصورة فيها دائم
غير ابدا اعتمادا على نحو لو وصف يجمع بهاياتها وحركاتها وسكناتها لان الافلاك ابدا
منقوشة بجميع الكائنات وتلك النقوش موجودة في سطوحها المحدبة ولا
يحيل البصر لشفافة الافلاك فما امكن نقشه فهو منقوش كالالوان والمقادير
كالخطوط وما لا يمكن نقشه كالروائح والطعوم فهو منقوش على وجه اخر كالكتابة
حول كل شخص على ما هو عليه من الصور والكبر والنمو الى اخره وكذلك

ار الكف

بهمسات ص

بين الشخص الواحد في اليوم على حالات مختلفة واذا ضعفت الشواغل الخارجة اطلعت
النفس على النقوش المنقوشة في الفلك فان بقي اثرها في الذكر فلا يحتاج الى
تاويل وتعبير والا لم يبق بل انتقل الى شيء اخر فيحتاج الى التاويل والتعبير والامثال
تختلف بحسب الاشخاص والعادات بالشخص الواحد سيما في تخصيص الذكر من هذا العالم
باطلاع النفس على بعض الصور المنقوشة في الذي ادركه بعينه او بمثله قبل ذلك ولم
يدركه كانها لها وانا اقول ان الامور المذكورة تتذكر ويدرك كما روي فاني لا
طويلا عن اصل عمقها يدرك كذلك ولا يتصور نقش مثل ذلك في سطح الفلك والقمر
او مثل ذلك على القائلين بالانطباع الذهني لان الصور الحالة في الذهن
لسبب عظيم قائلا انه المدرك بالذات هذه الصورة فلو لم يكن عظيما لم يكن
المدرك عظيما ولذا قيل ما ان المنقوش في جرم الفلك لا في سطحه ولان الفلك الواحد
كل بعض منها صورة شخص جملة هذا العالم موصوف بجميع صفاته بكل الزمن
وجوه اخر منها انه تلك الصور لما كانت منقوشة بجميع المقادير التي لها في زمان
وجوده لزم ان يكون مقدار الفلك غير متناه لانها غير متناهية لكن التالي كالحجم
انه يقول التالي انه في كل ان من زمان نمو مقدار اخر سواء كان النمو بحركة
كمية او لم يكن ولو كانت منقوشة بعض متناه منها لزم من الترجيح بلا مرجح امتناع
تذكر مقادير غير متناهية اللهم الا ان يلزم ذلك وبقيتها الى مرجح غير معلوم
وكلاهما كما ترى لا يخلو عن وهن او نقول لو لم يكن منقوشا على اكثر مقاديرها
والنفس متعلق عند تذكره لسائر مقاديره على اي وبيانه ذلك لا امور عقلية

وهذا النص لا يخلو عن ضعف والنص الرابع يتذكر بها البعيد وكما انه والنص ما يتذكر
انما يتذكر موصوفا بالعوارض لا منقوشا مع الرسوم العوارض فقد اشير وهذا الحكم
على ظاهر كلام الاشراق على ما يقتضيه ظاهر النظر وفيه بعد ما فيه والحيا في الارواح
الا انه حكم الاشراق ظاهر والنظر عنه قاصر والنص المحسوسات المتذكرة يتذكر على
ما حس بها فالروائح والمشمومات والملموسات يتذكر روائح ومشمومات وملموسات
لا نقوشا وكتابات منقوشة لكونه هو النص وهذه امور ظاهرة يتحيل على تحيل
ويمكن التحصيل بالتحيل بوجه فوق الاعراض يحصل بواسطة نقوشها المرسومات
كما يحيل المرئيات في المرايا فيها وفيها ما فيها ثم انه يرى اي على طريق ما افاد
انه لم يجوز ان يقول التذكر من المثال الذي له قال ووقر انه فيه صور غير متناهية
لئلا يحتاج الى التكلفات ويمكن ان يعتذر عن هذا بانه لعله يرى لكن ما يرى في عالم
المثال يرى معاينة لا متذكرة والتذكر يحتاج الى امر جمع ايجاد وفيه ما فيه ثم ما افاده
مشعر بان المرئيات في المنام من الافلاك وقد صرح في غير موضع بانها
من عالم المثال ويمكن التوفيق بينهما بوجه وتشير اليه ثم عدوله الى الحكم بان التذكر من
عالم المثال الذي منه الرؤيا والمرئي في المرايا اظهر من هذا ولم يظهر بعدها عدل
عن هذا اصار الى ما صار اليه ولعل اشراقه ادعاه الى هذا الا ما ذكره بعض الفضلاء
من انه راى في كلام افلاطون التذكر من عالم الافلاك لا حال غيره بوجه اخر
ولا ما نقل من القدماء من انه يذكر المعقولات بصور مرتسمة منطبعة في العقول
ويذكر المحسوسات بصورها منقوشة في سطوح الافلاك كما انه لا يلاحظ اجل

منطبعة

النفس بدر

واعلم

واعلى مرتبة تحريمه من التقليد واتباع ظاهر الكلمات على عرجره وبصره والطلاع على حقيقته
ثم انه سيحكي في تصويب كلامه وجه لا يرد عليه شيء من الايرادات في تعليل الحواس
الباطنة موضع من الدماغ تخص بمعنى انه لا يكفي في ذلك الموضع غيره كما علم من بعض
ما لها على ما في الملوثات والنجاة اذ لا يكفي ذلك الحس في غير ذلك الموضع على ما
يدل عليه قوله بعد ذلك وخصصنا موضعها وعلى الوجهين يشكل ما ذكره في الكليات
ان محل الخيال الروح المنصوب في البطن المقدم لسيما ان الحس محل الوهم
الدماغ كله لكن الاخص بها التجويف الاوسط وسلطان الحفظ في الجزء الاول
التجويف الاوسط او على هذا يتوارد بعض تلك القوى على محل واحد وحمل ذلك
الحس باختلاله مع سلامة ما سواه من الحواس وذلك عرف بعامة القوى وخصصها
موضعها كما يشهد به التجربة واعلم انه ذكر في القانون بعد ذكر الوهم وهذه القوى
لا يتعرض الطبيب لمعرفتها وذلك لان مضار افعالها تابعة لمضار افعال قوى
اخرى مثل التخيل والخيال والذكر الذي سيقوله بعد في الطبيب انما ينظر في القوى
التي اذا لحقتها مضرة في فعلها كان ذلك مرضا فان كان المضرة تلحق فعل قوة
لسبب مضرة لحقت فعل قوة اخرى وكان تلك المضرة تتبع سوء مزاج او فساد
تركيب في عضو ما فيكفيه ان يعرف انه لحق تلك المضرة لسبب سوء مزاج ذلك
العضو او فساده حتى يتدارك بالعلاج ولا عليه ان يعرف حال القوة التي انما
يلحقها بواسطة اداء فعل حال التي يلحقها بغير واسطة هذا كلامه وفيه اعتراف

ان طريق التجربة لا تنفع في الواهمة انتهى كلام الشارح بعبارته واقول لعل مراده بقوله
لا تنفع طريق التجربة في الواهمة انه لا تنفع معرفة المحل الذي يختص الواهمة بالتجربة
فتوجه ولا اعتراض في كلام الشيخ بل غاية ما ذكره ان الطبيب لا يتعرض
للنظر في مضار افعال القوى بتبع مضار افعال قوى اخرى ولا يلزم من ذلك
ان لا يمكن معرفة محلها من الطبيب او بالتجربة ولعل اراد انه لا تنفع بالتجربة معرفة
المحل المختص بالواهمة بخواصها ثم ادعى حصار افعال قوة لمضار قوة اخرى
لا يستلزم اشتراكهما في المحل حتى لو كانت مضار افعال الواهمة تابعة لمضار افعال
قوى كثيرة كان محلها محل تلك القوى فلم يكن للواهمة محل مخصوص ولعله اراد
التجربة لا تنفع في معرفة محل الواهمة مطلقا في تلك الطرق فاذا ثبت ذلك اما
انه يكون تبعية المضار بسبب الاتحاد في المحل او لم يكن فعلى الثاني لا يلزم من
معرفة محل بعض تلك القوى بالتجربة واي عبارة حملناه يدل على امتناع تلك
المعرفة من تلك الطرق على الاول يعتبر ذلك الطريق فيه اظهر اذ حكم كون مضار
افعال الواهمة تابعة لمضار افعال قوى كثيرة اوفر يدل على انه محله محلها ويعتبر
تحديد ذلك انه لما عرض سوء مزاج لمحل الخيال حصل خلل في فعل الواهمة
فيعلم ان هذا المحل مشترك بينهما وكذا في القوى الباقية ويؤيد ذلك ما نقله
من الكبار حسب ما فهم ما نقله من القانون فانه لما كان محله محل القوى

تجربه

المذكوره وقد يعلم الطبيب محلها وكيفية اختلافها لم يحتج الى معرفة محل الواهمة اذ
يصح بجميع محالها ثم لا يخفى ان الذي نقله من العبارات لا يدل على ان للواهمة محل
القوى لما ذكره المتقدم من ان كل قوة يختل باختلال محلها مع سلامة غيرها سالم غير
مخالف لما قاله القانون لعدم تناقض هو ان المرض المشترك انما يوقف باختلال بعض الافعال
من غير اختلال كلها ويوضح هذا انه اذا كانت لقوة افعال شتى فاختل بعض
منها وبقي الباقي سالما وعرف به ان هذا الاختلال عرض لاختلال افعال قوة
اخرى وعرف ان افعالها المختلفة تابعة لافعال قوة اخرى ولم يحكم باختلال اصل
القوة التابعة فعلها افعال تلك القوة المختلفة فيتعين الضرر لكن الضرر لا يستلزم
اتحاد المحل ولا عدم سلامة التابع ضررا اصلا خاصا مطلقا فان القوة
التابعة فعلها اذا كانت لها افعال او بعضها غير تابعة لفعل قوة وبعضها تابعة
لافعال قوى غير مختلفة لم يلزم اختلالها لاختلال افعالها التابعة مثلا نفرض
افعال الدماغ تابعة لافعال المعدة وبعضها غير تابع فاذا اختلت الافعال التابعة
لا يستلزم ذلك اختلال الدماغ بل الحكم بسلامته حينئذ لا يعالج الا المعدة فعلى
هذا كانت بعض افعال القوة الوهمية تابعة لافعال الخيال وبعضها لافعال
قوى اخر او لم يكن تابعا لفعل قوة وحصل الخلل اختل من افعال الواهمة ما كان
تابعا لافعال الخيال وكانت الواهمة بنفسها سالمة فاختلال بعض افعال الواهمة
لاختلال الخيال غير مناف لسلامة الواهمة بنفسها ولهذا يصح ويصح كلام المتقدم

تصحيحه

محل صه

من غير مخالفة القانون ولانه يحتمل ان الذي اشار اليه في السؤال الاول من نفي التردد
الذي اوضح بعد ذلك حكم بعدم نفع التجربة في معرفة محل الواهمة مطلقا انما هو مبني
على وهم الفاسد وخلافه الباطل الكاسد الزاما واحتجاما ولا منافاة بين الاقوال
بما بدا من الاحتمال ان قال قائل فما نقل عن القانون يشعر بل يصرح بان مضار افعال
الواهمة لمضار افعال قوى اخرى فهذا لا ينوص الا للطشت لمعرفتها وفي هذا دلالة على ان الواهمة
ليس لها فعل يتوقف على الة واختلالها وفيما قررت انها اشرف بالحذف قلت هذا
فلفظ لا ينافيه ولا مناقاة اصلا ودلالة العبارة على ما توهم غير تم فظهر ذلك
معرفة احوالها والفرق بين ما بالذات وما بالعرض فيها وتوضيح هذا ان من
افعال الواهمة بالذات معرفة العداوة والصداقة والمنفعة للشهوة والالم و
احتلال حال قوة اخرى كالتخيل والخيال قد يورث تصور صورة ليس لها في الخارج
ما يطابقها كتصور شبح غير موجود والواهمة بعد هذا التصور تتوهم ضررا
يتوقف عليه او نفعا على ما هو شانها في افعالها وهذا هو الفعل الصادر عنها بالذات
وهو دال على عدم اختلالها في فعلها الصادر عنها بالذات والخلل انما هو
التوهم عما ليس موجودا فظهر ان هذا الخلل لا يدل على اختلال الواهمة
بل على اختلال قوة اخرى تصورها ما ليس موجودا فتوهمت الواهمة انه منه
وليس هذا قصورا في الواهمة وفعلها الصادر عنها بالذات وفعلها التوهم لما
تصوره قوة اخرى وليس تصور الصورة وتصورها من فعلها بل انتزاع
المعنى من الصورة المتصورة التي تصورها غيرها ثم اقول كلام الشيخ الجليل

حيا فعلها صه

بعد ما صنف كتاب الاشارات وشرحه وافاده مرارا لم يلتفت الى معاني الفاظ
الى الفاظ وقال بانه عبارة الاشارات هذه القوة الوهم والتخيل الدماغ
كله لكن الاخص بها التجويف الاوسط وبين الالة والمحل فرق فان جميع القوى النفس
وليست محالها ويؤيد ذلك ما ذكره المحقق الطوسي في شرحه حيث قال ان الفصل الثاني
ذكر ان الشيخ قال في الشفاء اخر الفصل الاول من المقالة الرابعة من الكلام في النفس
ولسنا ان نكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة وهي بعينها الحاكمة
فيكون بذاتها حاكمة وبحركاتها وافعالها متخيلة ومتذكرة فيكون متخيلة بما تعمل في الصور
والمعاني ومتذكرة بما ينتهي اليه عملها واما انه حافظ فهي قوة فانما هذه حكاية لفظه وذلك
يدل على اضطرابه في امر هذه القوى واقول قد قال الشيخ قبل كلامه هذا متصلا به وهذه
القوة المركبة بين الصورة والمعنى وبين المعنى والمعنى كانها القوة الوهمية بالموضع لا من
حيث يحكم بل من حيث تعمل لتصل الى الحكم وقد جعل مكانه وسط الدماغ فيكون له اتصال
بخزانتي المعنى والصورة وهذا الكلام صريح بان قائل المتبرع والاسم عضو واحد انما به
ان القوة الواحدة بالالة الواحدة لا تفعل فعلين مختلفين فان صدور فعلين مختلفين
هما الادراك والتصرف عن مصدر هو جسم واحد يدل على كونهما اثنين بالحكم على قوتين
مختلفتين قطعا وهذا اشارة لا يمكن ان يذهب على مثل الشيخ فاذن ليس مراده من قوله الوهم
بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة انها جميعها واحدة كيف والمتذكرة التي هي حافظة
على ما ذكر من قبل لا شك في انها الحافظة التي موضعها مؤخر الدماغ وليس بالاتفاق

والصورة صه

٤٢ من الواهمة بالذات بل مراد الشيخ من ذلك ان المبدأ الذي نسب اليه التخييل والتفكر
والتذكر والتحفظ هو الوهم كما انه مبدأ الجمع في الانسان هو الناطقة وكذلك
حمله شيئا حاكما على القوى الحيوانية فاعرف ان الشيخ اراد بالشيء عن شوق والتحت
الثاني للحيوانات قوة شوقية ذات شعبتين شهوانية جلب الملائم وغضبية
دفع الغير الملائم وهي محركة على انها باعثة وقيل محلها القلب ولها قوة اخرى
محركة باشر التحريك منبثة في العضلات تحرك الاعضاء بجذب الاوتار وتشنيج العضلات
وارخائها قال الشارح اعلم ان الحركات الاختيارية لها مبادي مترتبة ابعدها عن الحركات
القوة المدركة وهي الخيال والوهم في الحيوان والعقل العملي بتوسطهما في الانسان
ويليها قوة الشوق فانها تنبعث عن ادراك الملائم والمنافر وهي الرئيسة الحاكمة
في القوى المحركة كما ان الوهم هي الرئيسة في المدركة وقد اثبت بعضهم بينها وبين
المحركة الفاعلة قوة اخرى هي مبدأ العزم والاجماع المسمى بالارادة والكراهة وهي
التي تحصل بعد التردد وقد يقارع فيه المتم قال الاجماع كمال الشوق وليس نوعا اخر
واقول فيه بحث اما اولا فلان الخيال كما قرره ليس من القوى المدركة بل من القوى
الحافظة واما ثانيا فلاحتمال ان يكون القوة المدركة هي الحس المشترك بل الظاهر ان
اكثر الحركات الحيوانية المتم من هذا القبيل ثم قال اذا تصورنا شيئا لذيذا عندنا
وجدنا من طبعنا ميلا قويا اليه فربما لا يعارضه شيء داع الى الكف عنه فحينئذ
وربما يحصل الرؤية فيحكم انه المصلحة في تركه وحينئذ فيحدث فينا ميلا مخالفا للاول

داع الى خلافه وربما غلبت علينا فلنفعل الشيء بحسب مع بقاء الميل الاول فربت على الفعل
واقول بقاء الميل الاول المتعلق بالفعل حال حدوث الميل الثاني المتعلق بالترك في
واتحادهما معا ضروري وفي التحقيق ان الميل يحدث اثره في الشوق بالمثل وحكم بحدوثه
استحالة كون الشيء الواحد مشتاقا الى الفعل والترك معا في حالة واحدة ثم حكم بانه يندرج
الميل الاخير مع الميل الى تركه والتفصيل الذي ذكره الشارح في هذا الموضع ليس
فيه تحصيل والايرادات عليه كثيرة تركناها لظهورها عرفه وقس عليه كثيرا من المواضع
المبحث الثالث حامل جميع القوى المحركة والمدركة هو الروح الحيواني وهو جسم لطيف
بخاري يتولد من لطائف الاخلاط في القلب ينبعث من التجويف الايسر من القلب
قال الشارح وهذا الروح للطافته وشفافيته وقربه من الاعتدال يشبه الاجرام
السماوية اي لخلوه عن الاضداد ولذلك يفيض عليه النفس الناطقة لمناسبته للمبدأ ومن
ههنا سقط اللبيب للنفوس الناطقة السماوية هذا ما فهمه مصدرات بعض الحكماء
من غير ان يحصل معناه وانت خبير بان المعتدل الحقيقي مزاجا متحققا من الحرارة والبرودة
ومتوسط بينهما وكما ان الاجرام السماوية خالية عن الحرارة والبرودة واللذين هما
الطرفان كذلك خالية عن الكيف المتوسط بينهما فلو كان المعتدل بالكيف المتوسط
مشابها لها في الخلو عن الاطراف ويكفي هذه المشابهة سببا لافاضة النفس عليه
كذلك البسائط المتصفة بالاطراف مشابهة لها في الخلو عن الاوساط فينبغي ان
يصير هذه المشابهة سببا لنقصان النفس وايرادا عليه على ما ذكره الشارح اللطام

٤٣ لفظ مشترك بين التجرد عن المادة وبين رقة القوام وقبول التصور اللاتي صفات
الاجسام فلا يتسبب بالمشاركة والمناسبة في معنى اللطافة بينهما واجاب عنه
بان اللطافة التي هي من صفات الاجسام توجب المناسبة مع المجردات في الجملة لكونها
انسب لصفات المجردات فان رقة القوام انسب بالتجرد من كثافته وكذا عدم
اللون وقبول التصور والشرح في ذلك ان تلك الموانع ترجع الى كيفية قوة ممانعة القسم
داعرض عليه من وجوه الاول ان رقة القوام وغلظه كلاهما من خواص الاجسام
فكما ان الرقة فالحكم بترجيح الرقة الى السلب دون الغلظ تحكم الثاني ان الشفافية
ليس عدم اللون والاشتراك بالسلب فلا يلزم منه مناسبة عدم اللون مع المبدأ مناسبته
الشيء في معه وهو في صدد بيان ذلك الثالث ان الجسم القابل للتصور لو كان
سبب الجسم السلب قوة ممانعة القسم مناسبا للمبدأ الموضوع لتلك السلب
لكان مقابله وهو الجسم الغير القابل للتصور بتوسط اتصافه بسلب قبول التصور
الذي هو صفة المبدأ اولى بذلك ثم اني رأيت في بعض تعليقات الشارح انه
قال في موضع الجواب عن الاعتراض الاول من المبحث ان المتوسط بين ما يسمى في
عن الكيفيات ولذا كان متصفا بالكيف المتوسط فان تلك الكيفية لعدم كونها في
الغاية في طرف من الاطراف يثبت له العدم ولذلك يعبر عن المعتدل بانه لا حار
ولا بارد وقد سبق ذلك بعض المحققين بمركز الدائرة وتفصيله ان الحرارة كلما تنقصت
قربت الى العدم وكذا البرودة والمتوسط غاية نقصان الحرارة والبرودة اذ لا يتصور

مستلزم لسلب الغلظة لكن الغلظة مستلزمة لسلب الغلظة صح

من صح

الاستلزامه صح

مرتبة اخرى يكون غاية نقصان الطرفين ادنى من التوسط فانه كلما بعد عن الوسط زاد احد
الطرفين والتوسط كالخالي عنهما لانه في غاية البعد والمناسبة المقتضية هو المناسبة
عن الطرفين هذا كلامه وفيه بحث اما اولا فلانا لا نعلم هذا الدليل على ان نقول فيه
ليس له الواقع في الطرف يثبت له الخلو عن الكيفيات ان كان متصفا بالكيفية الواقعة
فيه فان تلك الكيفية الواقعة لعدم كونها في وسط من الاوساط يثبت له العدم
ولذلك يعبر عن الواقع في طرف الحرارة مثلا بانه لا بارد ولا معتدل وعن
الواقع في الطرف الاول بانه لا حار ومعتدل واما ثانيا فلانا نمنع كون الحرارة
المنقصة مثلا اقرب من العدم كيف وقد حقق في موضعه ان كل مرتبة من مراتب الحرارة
نوع ولا يلزم قرب النوع الشديد من الوجود ثم اجاب عن الاعتراض الاول
من الاعتراضات الثلاثة الواردة على ما ذكره في جواب الايراد الثاني بان الرقة
ضعف في القوام والغلظ شدة والضعف عدم بخلاف الشدة وعن الثاني
بانه عن الشيء انه شيء غير ملون وعن الثالث بان قبول التصور ضعف
في قوة الممانعة وهو عدمي لا يخفى ضعف تلك الوجوه على من له ادنى فطانة
فانه ان اراد ان حقيقة الرقة امر عدمي فهو في كيف وقد ذهب القوم الى
انها من الكيفيات وان اراد ان بعض لوازمها المحمولة عليها امر عدمي فحسب
انه ثم لكن الغلظ ايضا كذلك لجواز ان تكون الرقة شدة تخلخل القوام والرقة
ضعف فيه سلمنا انها عدمية لكن لا نسلم في ذلك اختصاصها بالاجسام فان كثيرا

٤٤ من العرضيات مختصة بها كالكون في الجهة وكذا الحكم في قول المصنف لا يسمع
من له اذن ولا يبصر من له بصرة صحيحة بل البصر صحيح لكن اخذ الاجسام الشفافة العارية حجبة
لما ورائها يكون ملونا بالوان مختلفة والعجب من هذا المحقق المرحوم الطالم
المطلع انه يسمع بارشاد الايراد وتنزيهه بادراك الاستدراك يعمل على
امور واضحة فيقع في اغلاط فاحشة ووجه تعلق النفس بالروح ليس ما خيلته او
تخيله ولو لم يكن الحكم مصونة عن غير اهلها لعلمناك منها شيئا والله اعلم ثم الاطباء
ذهبوا الى ان القوى تفيض على الروح بعد توقفه في الاعضاء والحكماء الى ان جميع
القوى انما تفيض على الروح في القلب ثم تسري في الاعضاء فظهر منه الافعال
والحكيم اشار الى هذا المذهب وقال وبث في البدن بعد انه يكون السلطان
النوري من النفس الناطقة اراد بالسلطان النوري الامر الذي هو مبدء الافعال
وهو اقوى من المجرد الذي هو النور ويحتمل ان يراد بالسلطان النوري القوة
الحواسة التي هي المعدة لعصيان سائر القوى والكيفية النورية التي ذكرها الشارح في
حال على التحصيل ثم من العجب ان الشارح كيف يعد قول المص وبث في البدن
قوله بواسطة سريان الدم الذي هو مركبه فانه اراد بالدم الروح فلا معنى
لقوله هو مركبه اذ الروح لا يكون مركبا للنفس وان اراد به الخلط المشهور فلا نم
انه مركب للروح كيف وهو في الاوردة والروح في الشرايين ولطف الروح
من العنايات الالهية فانه لولا لطفه لم يسري فيما يسري من المجاري الضيقة كمسام
الاعصاب والعظام هكذا ذكره الشارح في سريان الروح في مسام العظام

نظر

نظر ثم قال واستدلوا على وجود الروح وانه الحامل لتلك القوى بانه اذا وقعت سدة
تمنع عن النفوذ الى عضو يموت ذلك العضو ويعرض له ما يعرض للميت من النقص والفساد
واقول قد نظر من حل عليه الكتب الطبية وهو ان الروح مطية تصرفات النفس الناطقة
وتصرف النفس في البدن ما دام هو على الاعتدال النفخي اللائق بذلك البدن
المناسب لتلك النفس واذا انقطع الروح وزال عن الاعتدال انقطع تصرفها في
البدن وهذا الروح غير الروح الالهي الذي تأتي في كلام النبوات كقوله سيد
الانام خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفي عام وغير ما اتى في الوحي الالهي كقوله تع
يسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربي وكقوله انما المسيح عيسى بن مريم رسول
الله وكلمته القاها الى مريم وروح منه وكقوله في مريم احصنت فرجها فنفخنا فيها
من روحنا فانه يعني به النفس الناطقة التي هي نور من انوار الله تع العالم لاني
امر الله من فيها لانه موجودها والى الله جوهرها لرجوعها الى الله تع كما نطق به
الوحي الالهي والمقام يقتضي بسط في الكلام لكن ضيق الوقت يمنع عن الاطالة والحر
يكفيه الاشارة وربما يجد في ما في الملاحظة من كلامنا لذلك توجها وجيها فلا يغفل الفاضل
المتأمل وليعلم ان القائلين بتجرد النفس الانسانية وقيامها بذاتها ذهبوا الى ان
النفس شمس على البدن وكصحبا والبدن كالمشكوة والقوى الحسية كمصابيح فيها
يشتعل من نور النفس فيصير نورها مدركة فهي المدركة بذواتها والبدن بها
ووجه اوجب الى ان المدركة لجميع الادراكات انما هي النفس والقوى الات
ليست بمدركات والمص اختار هذا المذهب على ما علم من ملوحاته في التركيبات

٤٥ وفي هذا الكتاب في هذا الباب وبعد انعقاد هذا الاعتقاد اراد ابطال
زعم زاعم الوحدة والاتحاد وانها هي الباري الواحد فقال وجماعة من الناس
لما تفطنوا لجوهرة النفس الناطقة غير جسمية توهموا انها الله الباري تع وقد
ضلوا ضلالا بعيدا فان الله واحد من جميع الوجوه ولا سيما في فلا شركه احد
في النوع والجنس والفصل والاعراض التي تلزم من حيث انه واجب والنفوس
كثيرة بالعدد مشاركة في النوع او الجنس والى دليل كونها كثيرة بالعدد اشار
بقوله ولو كان نفس زيد وعمرو واحدا لادرك احدهما بل كل منهما جميع ما يدركه الاخر
ولاطلع كل الناس اي كل واحد من الناس على جميع ما اطلع عليه الكل وليس كذلك اقول
ظاهر ان دليله هذا لو تم لدل على ابطال الوحدة وكونها الباري على ما اختاره
من المذهبين لا على ابطال المذهبين قال الشارح واورد عليه بانا لا نم لزوم ذلك
لانه ان اريد الادراكات المتوقفة على الالات لكون ادراكها مشروطا بتلك الالات
فلا يدركها الا بها وان اريد الادراكات الغير المتوقفة عليها فلا نم عدم اشتراك
الكل فيها الا يرى اشتراك الكل في العلم بذواتهم لانه لا يحتاج الى الالات واقول
اذا اتحدت النفس في الكل كان جميع الالات لذات واحدة فيكون تلك الذات
مدركة لجميع تلك المدركات وجميع الالات فاذا كان نفس زيد وعمرو مثلا ذاتا
واحدا كان مدرك زيد بعينه مدرك عمرو وبالعكس وهو ظ وليس شيء من الايراد و
الرد بشيء ويمكن اختيار كل من شقي الترديد اما الاول فبدفع المنع والقول بانه
مكابرة والسند لا يصلح للسندية فان تلك الالات حاصلة موجودة في الابدان

فلو كانت

فلو كانت هي المدركة والالات غير مدركة لم يكن للنفس اذا فقدت السمع من بدن يسمع
سامعة في بدن اخر اذ السمع الذي في بدن اخر اكثر معه لها ايضا كما ان فلو سمع وحد
يسمع بسمع اخر وفقد السمعين في بدن لم يسمع بسمع بدن اخر وهو الة لها ايضا فاقدبدر
والاشتراط الذي توهم لا يفيد بل يضر لوجود الشرط وكون النفس جميع الالات من جميع الابدان
وليس شيء من البدن والالة بمدرك على هذا الفرض ثم اختيار الثاني ثانيا ودفع
منع عدم اشتراك الكل ظاهر فانه ظاهر ان تمام العوام لا يشاركون الاعلام في
جميع الادراكات الغير المتوقفة على الالات والعلم بانفسهم غير مشترك وانما
قوله اقول بانه اقول ليس كلامه وليس كلام الا قوله اقول بل ذلك مسطور في
بعض الكتب ولا يخفى على كثير من العلماء تخفلا عن القدماء وبعض المتاخرين من معلمي
ان هو ابته شرفقيل الشيء بالقائل لم يصح نعم به وجهه قدح ظ هو منع لزوم
المدركين واحدا بعينه فان تلك النفس واحدة فيما يدرك ما يدرك بالة بدن
زيد في بدن زيد وعنده موصوف بالصفات متوحد بالحالات انو فلا يلزم
كون المدركين واحدا بعينه الا اذا ثبت لزوم الادراك في البدنين متحدا مع
العوارض واللواحق وامكان ذلك في المدركات الجسمية ممنوع ولا يذهب عليك ان مثل
هذا لا يرد على ايراد اوردته لان نقضه ظاهر خفيه على من له فطانة ثم قال الش
لما كانت الادراكات بالالات كانت من حيث تلك الالات مدركة للمدركات
فلا يلزم كونها من حيث الات اخرى مدركة لها لا نا نقول ان اريد بالحيثية التقييدية
فلا يصح كونها من حيث تلك الالات مدركة لكون الفعل لتلك الالات من حيث

هو معتبرا امرا اعتباريا وعلى تقدير وجوده يلزم المقيد بتلك الالات حيث
يكمل اليه عن المقصد بالاله اوى بالذات بصورته وصورته وجود المقيد بتلك الالات
من حيث انه معتبر فرضا التقييد انه ويلزم المركب من الذات وهذا التقييد مغايرا
للمركب منها ومن تقييد اخر بالذات فيتغاير النفوس بالذات وفروضت متحده ولئن
اريد التعليل فلا ينافي الاتحاد في الادراك ضرورة ان الفاعل الواحد اذا صدر منه
افعال متعدده بالات مختلفه كان هو الفاعل لكل منها الا ترى ان النفس تدرك المحسوسات
الظاهره والباطنه بالات متغايره ومع هذا هو المدرك لجميعها وما نقل عن بعض
الصوفيه من وحده النفوس فهو من انحاء الوحده لا ينافي التعدد بالمعنى الذي
نحن فيه كما في وحده الوجود عندهم اقول نعم ما قال لا يقال لكن القول لانا نقول
فانه اذا كانت الحيثيه تقييديه كان المقيد بحيثيه اولى لكن هذا التغاير لا يفيد
الدعوى اذ المدعى التغاير بالذات لا بالحيثيات بل لما اشرت اليه فلا تغفل عنه
والمنقول عن بعض الصوفيه على ما نقله المصنف في كتبه ورده بمثل ما ذكره في هذا الكتاب
مناف لهذا التعدد وقوله كما في وحده الوجود تحمل وجهين في كل خدشه اقول
في قوله لكون المقيد بتلك الالات من حيث هو معتبرا امرا اعتباريا نظرا ولا
حكم له اذ لا يعطانه ان الفعل اذ ناما في نفس الامر حصصا على ذلك الامر
في الواقع وجاز وصفه وتقييده بذلك ويكون الموصوف من حيث انه موصوف بها امرا
اعتباريا وكذا النفس من حيث انه ذات بهذه الالات وكذا في قوله وفروضت
متحده لانه لم يرد انها وحده واحده بحسب الذوات فلا ينافي ذلك لان يكون

[illegible]

لتلك الذات الكثره بحسب اذا اخذت مقيده ببعضها يكون مغايرا لها اذا اخذت مقيده
ببعض اخر منها كيف ولو صار ذلك سببا لتعددها لكان نفس زيد متعددا الا انها
وحده واحده بحسب الذات والحيثيه فهم كيف ورد هذا التوحيد للنفس بذلك
ولو حمل على ذلك لا يتم الاستدلال اصلا بهذا وانت خبير بان ما ذكره المصنف
انما يدل على امتناع اتحاد نفوسنا او ذوات الانسان لا على امتناع اتحاد نفوس بعضها
لجواز ان يوجد اشخاص متساويان في العلم ولكن يلزم منه المنظر وهو الكثره بالعدد
في المحل واما اشتراك النفوس في النوع او الجنس فقط من اشتراك الجوهر الذي هو
جنس بينهما ثم قال الشارح العلل لا يتوقف الدليل المذكور دال على ان حقيقه النفس
ليس عين الباري تعالى واما انها ليست مما من النفوس لا يكون عينه فلا لابد
من اضافه في الدليل الاخر لانا نقول الامكان والوجوب والامتناع لوازم
الماهيه فما يكون فرد منها ممكنا يكون سائر افراده ممكنه وكذا الحال في الوجوب
والامتناع وقد صح فلو كان الواجب تعالى فردا من النفوس لكان حقيقه النفس
واجبا لماهيته يلزم تعدد الواجب لكن هو الموقوف على اتحاد النفوس في الماهيه
وامكان تعددها او حقيقه النفس المومى كونها عين الباري وربما يمنع ذلك
والدليل الذي ياتي وهو قوله ثم كيف يستاثر الى اخره يدل على انه ليس بعض النفوس
اقول لكن هذه الدلاله لما ادعاه ممنوع بامكان ان الانسان الاعم الولادي
وعلى زعم بعض براهمه الهند لا يشيف بعض جماد مثل هذا الانسان

من صفات النقصان بل هو متعال عنه بانه بارادته يفعل وباختياره من غير اجبار
واضطرار ولا يحكم عليه حركات السموات وهو بري عن الافات على ان الكلام لا يخلو
عن خطابات ثم لا يذهب عليك ان في عباره المتن اجمالا واهمالا فانها لو دلت انها
سيظهر لكن يكون نفس جميع افراد الانسان هو الباري تعالى الواحد فيبطل اذ لا وجه
نفس الجميع فكانه يقول نفس الكل ليس بواحد والباري واحد فلم يكن هي هو ثم
عقيب ذلك يحكم حطا اواشراقي ولا يظهر هذا اولا بد اذ انه لا يكون نفسا اصلا
ولا الله من النفوس ليست هو الا وحدا في بيان ذلك لم يتو النفس جوهر والباري
ليس بجوهر ثم الجماعه التي توهموا ان النفس هو الباري تعالى جمع من كفره النصارى وملاحده
المسلمين والنحل الباطله التي انتحلوا هولاء ان الباري تعالى نفس شخص معين ولم يظهروا
منهم ان زعمهم ان الباري تعالى نفس الكل ولم يظهر في هذه الاذهان هذا الوهم والزعم
الباطل من احد ارباب النحل الفاسده على ما يظهر من اقوال المتعصبين بنقل امثال هذه
الاهواء والاراء المتنوعه بها ولعل المصنف راى هذا منقولا عن جماعه ولو اقام
دليلا دالا على انه تعالى لا يكون نفسا لاحد لكان اولى في الزام الخصام الخصمي
وقوله وكيف يستاثر لا لتقييد هذا فان هولاء يعتقدون الكفر والالحاد ثم اعتقدوا
فيه هذا ويقولون انه بارادته يظهر في هذه الاطوار المصالح يراها ثم لو لم
يكن في عباره المتن قوله وعن حجته وكانت هكذا وجماعه من الناس توهموا
ان الباري تعالى لا يمكن شرحه بوجه اوجه وذلك بان يكون هذا اشاره الى قوله

مرانه

من الله مشرقها واليه الله مغربها فيكون المودى ان جماعه من الناس لما نقلوا بان
مشرق الروح من الله ومغربه الى الله توهموا انه الباري تعالى الذي يظهر في تلك الصور
فاذا ظهر بصوره روح فقد طلع ذلك الروح واذا اختفى فقد غربت على ما زعم الباري في
مسجلا في كتب البروات في الروح والمكاشفات كلها وما في المتن بعد ليعال
هنا كالحكم على انه يمكن حمل العباره المسطوره على ما اشرنا اليه بان يراد بقوله
عن الحجيه انها غير الحجيه بالوجه المعلوم وهل يكون من الله مشرقها والى الله مغربها
وقوله وجماعه توهموا انها جوهر ملائم لما اشرنا اليه ثم الاظهر ان المصنف انما استدل
بما ذكره ان النفوس كلا وجمعا او بعضها النفس ليس عين الباري واما انه نفس
معينا لا يكون عينه فلا يتعرض له فالمتن بظاهره صحيح ولا حاجه الى تتميم ما اشرنا
اليه لكن ما ذكرنا اشمل وافيد والاقصر في بيان ذلك ان يتوقف النفس جوهر والباري
ليس بجوهر ثم كيف يستاثر اقوى البدن الى الالهيه ومسجوده وجعله رهين شهوات
ودوصيلات في ضبط شهوات وتحكم عليه حركات السموات ليتغير احوالها بتغير
احوالها او صلاحها وجماعه توهموا انها جوهر الفعل مدبر لشانه وهو بريء وضلال
فانه لما برهن على انه ليس بجسم فكيف يتحرى ويتجسم ومن تحريه فانه نعوذ فوقه
على جميع الموجودات بالعدد عكس بينها على التاثير بها وتحريه وهذا من قبل الكافات
لا يمنع الى هيئات والاوداء توهموا قدمها قال الشارح بدون البدن توهمها منه لئن
ما ذكره المصنف في هذا المقام لا يدل على امتناع قدمها مع البدن ولم يعلموا انها لو كانت

كما زعموا فما الذي الجاها الى مفارقة عالم القدس في الحيوة والتعلق بعالم الموت
والظلمات ومن الذي قيد القديم وحبسه كيف سخرها دون الطفل الرضيع ثم لما
كانت هذه الوجوه اقناعية ما اكتفى بها وكشف امتياز بعضها عن بعض في الازل
وتقريره انها لو كانت قديمة فاما ان تكون واحدة او كثيرة وكلاهما باطلان
اما الاول فلما سنذكره واما الثاني فلان تمايزها ح لا يخ اما ان يكون بالماهية او بلوازمها (بلوازمها)
او بعوارضها المميزة المتحصرة في المحل اي المادة والمكان والفعل والانفعال والهيأت
المكتسبة ح قبل المحل وما هو بمنزلته وتحصيل الحصر فيما فان نوعها متفق فلا
يجوز التمييز بالماهية ولوازمها ولا مكان ولا محل لانها جوهر مجرد ولا انفعال قبل البدن
ولا هيأت مكتسبة كما تكون بعد البدن وقطع التعلق عنه فلا يجوز التمييز بالعوارض
المنحصرة فيها وفي هذا الحصر نظر لم يلتفت الشارح ثم جعل المكان قسيما للمادة
والمادة بالعرض ثم قال لما انتفاء المكان بالذات فلتجرده واما المكان بالعرض
فلان الكلام فيما قبل التعلق واما المحل فلانها جوهر فلا موضوع لها وليست
بجسم الاكسمانية فلا مادة لها واما الفعل والانفعال فيتوقف قبل النفس
وانفعاله عن البدن اذ به تكمل القسر تميز عالم العقل وكذا الملكات المكتسبة فجملة
تمايزها بما يحل فيها محال لان حلول الشي في الشي فرع تميز المحل وتعينه ولو كان
تميزها ولم يتعرض له هو اما فاعل او آلة للفاعل وهو ايضا محال لان الكلام (الكلام)
في المخصص لذلك الفاعل والآلة بها والاشتر وفيه نظر لما بعد التسليم الحكم

في النوع تحمل تعددها بالفواعل والآلات ومنع لم يستجح الجمع سواء بل
نقول كل ضمن الفواعل والآلات بذاته لوجب ما هو معلول فان ذات العلة
العقول الفواعل مخصصة من غير احتياج الى مخصص يخصصها به والا الكيف فهم
عن لم يتشخص العقول بالفواعل على ما نقله الشارح العراقي اقول موارد الايراد في هذا الكلام
كثيرة عديدة منها انه اي الشي اراد بالمكان ما لو فرض لم اراد به ما يكون
مكانا بالمحل فعدم الحلول يكفي فانه نقصه وبعو قوله فلان الكلام فيما قبل التعلق
ولم اراد ما يكون مكانا بالمتعلق فلا يتم الا اذا ثم انه ليس للنفس قبل التعلق بالبدن
تعلق التدبير والتصرف فمن ان الحكم التعلق الغير التدبيري بشي من الاجسام او ما
يتعلق بالاجسام كالمثال في عالم المثال ومنها انه يتوقف فعل النفس وانفعالها على
البدن مطلقا ثم وما اشار اليه دليل عليل فان تميزها عن التعلق اي عن الذي
هو التدبير والتصرف لا لمطلق الفعل والانفعال مطلقا والانفعال ومنها ان دعوى
استحالة تميزها بما يحل فيها لا يرجع الى حاصل وما استدل عليه باطل ولا يتم ولين
حلول شي في شي فرع تعينه الاترى لم الصورة تحل في الهيولى وهي غير متعينة
ولا متخصصة بل انما تتعين وتتشخص بالصورة ثم انه بجلالته بعد ما اورد عليه
ما اوردته كتب في حاشية كتابه لا نقول الهيولى متشخصة بالصورة مع انها حالة فيها
لانا نقول المستقيم هذا على اصول الكلام اقتفى فانهم يتبرءون الهيولى على ان
مبنى الهيولى انهم لا يقولون لم يتشخصها بسبب الصورة واقول قوله لانا نقول

والنعل م

هو الحقيق بالاتفال اما اولا فلانه لا نعتقد انكار جميع الهيولى ولا سيما المقدم
الممنوع ولا يرجع السند المستند به فان الكلام في امكان هذا عقلا وكونه مذهبا
لجم غفير من العقلاء نفسا وانكار جميع الهيولى غير قادح كالكلي واما ثانيا فلان
الاكثر اقتص فالمطلوب حكم المطلق وانه لا يتشخص الا بالهيأت حلت فيه كما مر في اول
الكتاب واما ثالثا فلان مثبتي الهيولى عن آخرهم مصرحون بان الصورة تحل في
الهيولى فيتشخص الهيولى ثم للصورة المتشخصة بالهيولى ليتشخص الهيولى على ما يظهر
من شارحات الاشارات وتصريح الشارح والمحاكمات في شرح حكمة العين
ما اوهمهم من كتب القدماء والمتأخرين بهذا الشرح وليطلع المحض كتبهم
خلاف ما اوهم ثم انه بجلالته اورد على نفسه ما قوله تمايزها بما يحل فيها محال
ايراد واجاب عنه بالتذييب فتق لا يخفى انه يشكل بما ذكر من لم يتشخصها بعد البدن
بالهيأت المكتسبة وهي حالة فيها فاجاب بعدم لا سبقت اليه واقول ايراده
غير وارد فان الدليل العقل الذي استدل به على مدعاه الباطل انما يفيد لو افاد
كان غير النفس لا يحل فيه شي ولا يلزم لم النفس بعد التعلق بالبدن غير متعينة ومنها انه
قوله بعد تسليم كما دعاه بالنوع تحمل تعددها بالفواعل غير معقول وهو مخالف للاصول
ومنها انه قوله والاتيان ممنوع ومنها انه تحويره الاقتصار بالآلة مما يشتمل لما
ورد هذا او نرجع الى ما كنا فيه فنقول وانما قلنا انه لا فعل ولا انفعال قبل
البدن لان آله فعله هو البدن والفعال بعضها دون بعض يحتاج الى مرجح

وكثيره

وهو مبحث في البدن وفيه نظر وكذا الهيأت المكتسبة وبالجملة فهو الالهي انواع المتكثرة
الافراد لا يكون الا ماديا اي منطبقا في المادة او متعلقا بها واقول لم اريد
بالمادة الهيولى الجسمانية فلا نم لم كل نوع متكثر الافراد لا يكون الا ماديا بهذا المعنى
كيف وقد ذهب القوم الى ان انواع كثيرة من الاعراض الحالة في المجردات
كالعلوم والكيفيات النفسانية وان اريد بها الموضوع الشامل للمحل وغيرها
فهب انه كذلك لكن لا يلزم من عدم قدم النفس لجواز كونها قديمة متكثرة
حالة في امور مجردة متخصصة بتلك الحال قال بعض الافاضل اعلم لم الشيخ الرئيس
ذكر في الهيأت الاشارات كل ماله حد نوعي واحد فانما يختلف بعلل اوس
وانه اذا لم يكن مع الواحد منها القوة القابلة لتأثير العلل وهي المادة لم يتعين
الا لم يكن من حق نوعها لم يوجد شخصا واحدا وحاصل ما ذكره ان تكثر افراد
نوع واحد لا يكون الا بسبب المادة فالا يكون ماديا ينحصر نوعه في شخصه وهذا
على تقدير تمامه يدل على امتناع تعدد النفس قبل البدن اعترض عليه الامام بان
علة تكثر الاشخاص المتماثلة لو كانت تكثر محالها كانت المحل المتكثر المتماثل
محتاجا الى محال اخر وتسلسل واجاب عنه المحقق الطوسي بان الشي الذي لا يتعين بذاته
قابلا للتكثر يحتاج في التكثر الى شي يقبل التكثر بذاته واما الشي الذي يقبل التكثر
لذاته اذا حاز في نوع من الانواع اغنى المادة التكثر لذاته فلم لا يكون في غيرها
كيف والدعوى كلية وهي لم كل نوع متكثر الافراد يحتاج الى محل يقبل

فلا يحتاج الى قابل اخر
بل يحتاج الى الفاعل بكثرته
وان اخبر بانه لا انه م

بتشخصه ثم نقول في تقرير تخصيص الدعوى بغير المادة بنقيض حاصل الدليل بالمادة واجب
عن ذلك بان مواد الافلاك متغايرة بالنوع وتشخص كل منها يقتضي نوعه و
منحصر في فرده واما تعدد الاشخاص العنصرية فللعوارض المختلفة التي تلحق هيولاء
الواحد كالمتصل الواحد من الماء تعرض له تفريقه جزءه وبالبعض الآخر سواد والتشخص
من الماء واحد فالسؤال انما يتم لو كانت التعددات اللاحقة بالمادة العنصرية تشخصات
لها وهو ممنوع بل عوارض لتشخص واحد قابل وانت تعلم ان هذا الجواب لا يدفع الاعتراض
عن كلام المحقق بل هو جواب آخر عن ايراد الامام واقول في كلام ذلك الفاضل ابحاث
الاول في قوله اذ لا خارج في نوع من الانواع وهو ان قبول المادة للتكثر لو كان لذاتها لما
فانها لما كانت في ذاتها مبهمة لا واحدة ولا كثيرة جاز ان تصير كثيرة بعد ما كانت واحدة
وبالعكس وبهذا يصح قبول المادة التكثر لذاتها بحدوث غيرها حالة التعين فان الواحد
المعين في ذاته غير قابل للتكثر لا لعدم عروض الكثرة فاعرف ذلك الثاني انا لا نم
ان المادة نوع حقيقي والكلام وكذا الدعوى فيه الثالث في قوله والدعوى كلية فان
المحقق الطوسي قد خصص الدعوى بما لا يكون قابلا للتكثر بذاته كما ينادي عليه كلام الثالث
في قوله ان تكثره اما ان يكون لتكثر المواد او للامام ان يقول اعني بتكثر المادة ما هو
اعم من ان يكون تكثرها بذاتها او بعوارضها اذ في كلا الصورتين تكثر الاشياء المتماثلة
حاصلة فان الكلام في تكثر مادة الامور المتماثلة وهي لا في متماثلة والوضع ان
تكثر الاشياء المتماثلة بالمادة فيلزم ان للمادة مادة اولى وفيه تأمل ثم الشيخ اورد

على كلام

في كلام الفاضل ههنا وقال اقول يحوله كلام الشيخ ليس النوع المتكثر الافراد يحتاج بكثرتها الى
مادة لا الى تكثر المادة والاول اعم من الثاني لان تكثره اما ان يكون لتكثر المواد كما في الا
او لتكثر العوارض اللاحقة للمادة الواحدة كما في تشخص العناصر فالاحتياج الى المادة انما هو
لقبول آثار العلل الموجبة لتكثر الافراد لا لان تكثر الافراد تابع لتكثر المادة وانما
حكم الشيخ بالاحتياج الى المادة لان اختلاف تلك الافراد ليس بالماهية ولوازمها بل
بالعوارض فلابد لها من محل وليس ذلك هو التشخص لعدم تخصصه بعد واقول ذلك تم
ولم لا يجوز ان يكون محل عوارض التشخص ذاته وعدم تخصصه لا يقتضي امتناع كونه محلا للعوارض
وانما يقتضي ذلك لو لزم تقدم عارض الشيء عليه ومن البين انه ليس كذلك ثم قال ولا يحال
لان يكون اي الحامل لتشخص المحل غير معقول فان كان المحل هو الحال لتشخصه وعوارضه لان
المحل متقوم بالحال ولا عكس واقول فيه بحث لانه لما جاز ان يتشخص الشيء بالامور
الحالة فيه كالنفوس الناطقة المتشخصة بالهيئات المكتسبة من البدن بعد المفارقة كما
صرح الشيخ فلم لا يجوز ان يتشخص المحل بالحال فيه ولا بد من نفي ذلك من دليل ثم نقل
قوله والعكس قال وخصوص ذلك ان تكثر العاقل الواحد غير معقول كما ان توحد الكثير
غير معقول والمعقول من الاول ان ينضم الى امور متكثرة تحصل منه مع كل منها ما يغاير
الحاصل من ضمه الى الآخر واقول ليس ذلك تكثر الواحد لان الواحد المفروض يبقى بعد الضم واحدا
كما كان قبل الضم بل هذا تركيب الواحد مع امور اخر وان هذا تكثره قال والمعقول
من الثاني ان تنضم امور واحد من ذلك الكثير معا فيكمل من الاتحاد فالنوع اذا كان معنى

هيولى له

ثم هو

واحد مجردا عن المادة وعلاقتها لا يمكن ان يعرض له كثرة اصلا لان تكثره في ذاته غير معقول
كما مر وضم امور متغايرة اليه فرع وجوده فلا بد ان يتعلق وجوده بمادة واقول غاية
ما يلزم من ذلك ان يكون وجوده متقدما بالذات على ضم الامور المتغايرة اليه ولا محذور في ذلك
اصلا لو كان ذلك محذورا لما جاز ضم الامور المتغايرة الى المادة لان وجودها ايضا
ثم قال والانضمام الامور المتغايرة الى المعنى المجرد الذي لا يقبل القسمة لا يوجب حصول
امور متكثرة فان جميع تلك المتغايرات ينضم الى امر واحد فيحصل من جميعها شيء واحد بخلاف
انضمام تلك الامور الى الهيولى القابلة للقسمة فان كل جزء من تلك الامور ينضم الى جزء منه
وهذا السر واقول فيه نظر اما اولا فلانه لو كان ذلك الامر الواحد المجرد كليا وهذه الامور
المتغايرة متنافية فلا نم ان يكون انضمامها في الافراد المتعددة ولا يحصل من جميعها شيء واحد
فقط واما ثانيا فلانه لو كان تشخص الهيولى المنضم اليها تلك العوارض بذاتها لزم ان يكون تشخصا
واحدا ايضا لو كانت قابلة للقسمة ولو فرض انضمام كل من تلك الامور الى جزء منه لزم ان يكون كل
جزء منه غير التشخص الذي هو الكل لان ذات الهيولى حاصلة في كل منها والفرض انه يقتضي التشخص
المذكور وهو ممنوع مستلزم للمحالات اولا ان يحمل على الغلط وان كان تشخصها لغير ذاتها وهو
بريء عن المادة فلم لا يجوز ان يتشخص طبيعة نوعية اولى بمثل ذلك من غير افتقار الى المادة
فتأمله ايها الوحيد آخذا من سر الملكوت ثم قال فان قلت اختلاف تلك العوارض
ان كانت لاختلاف اولى وهكذا لزم التسلسل وان كان لماهياتها لزم ان يكون تشخص
كل فرد لو فرض مطلقا في تشخص وليس كذلك ضرورة اشتراك الافراد في انواع ما نوعي مختص بها

العوارض

كالكل

بلغ

كالكل والوضع قلت يختار الثاني ويلزم الانتهاء الى عوارض مخصصة لا نوع لها او منحصر نوعها في
فرد ما ابتداء ولا يبعض المراتب واقول فيه بحث اما اولا فلان السؤال الثاني هو انه يلزم
اختلاف العوارض المتشخصة بماهياتها والمحذور المذكور هناك انه ليس كذلك ضرورة اشتراك
الافراد في انواع ما نوعي مخصصا حاصل كجواب الثاني ام ذلك المحذور وليس في هذا الشق
بين المراتب حتى يلزم في الجواب انما يلزم الانتهاء في العوارض المذكورة اما
اما ابتداء او في بعض المراتب وانما الترتيب في الشق الاول واما ثانيا فلانه لو كان
مشخص كل فرد عارضا له لا يوجد نوعه في غير هذا التشخص لزم ان يتميز كل فرد من سائر
الافراد بعارض واحد ومن البين انه ليس كذلك فانه قد يمتاز عن بعض الافراد بشيء
وعن بعض الآخر بشيء آخر ثم المص اشار الى ابطال القسم الاول من الثاني وقال لا يجوز
ان يكون واحدة قبل التعلق منقسمة ويتوزع على الابدان بعده فان الوحدة بعد التعلق معلوم
البطلان بما قد مناه فيعلم انه لم يكن قبله وذلك يستلزم بطلانهما وهو حق لان ما لسنا بحاجة
لا تجري بل هي حادثة مع البدن لكنه اي بحدوث البدن اذا تم استعداده لقبولها ولما
رأيت قبله مستعدة للاشتغال المستعمل من النار غير ان ينقص منها شيء فلا يبعث
حصول النفس الناطقة عند استعداد البدن من غير ان ينقص من الاولها ولا ان يكون دليل
او على قدمها قوة وخزه قطب العلماء قدس سره فلو بيوزد مع الكون غير مقبول
يجب ان يكون علة المحيط بسيطا وعلة ذات جزء كما فلكل من الى ذات بسيط
وقد يثبت ان كل نفس بسيط فلكل من النفس بعلاقته لما اني علة البسيط بسيط

٥٢

فلانه لو صدر البسيط عن العلة المركبة فلا يخ اما ان يكون كل واحد من اجزاء تلك العلة مستقلا بالتاثير او لا يكون والاول يستلزم التوارد وهو باطل لبطلان اللازم وبطلانه بين لان المستقل بالتاثير لو كان بعض الاجزاء لم يكن ما فرضناه علة علة ولانه يكون كل واحد منها مستقلا فالثاني يمتنع لكل منها تاثير في شيء من ذلك المعلول لحصول الحصول من اجتماعها المعلول بتمامه ولا يمكن كذلك لان الاول يستلزم تركب المعلول وعلى الثاني لزم بعض المعلول عن بعض اجزاء العلة فان حصل في العلة عند الاجتماع امر زايد لم يكن حاصلا عند الانفراد يكون هو العلة لوجود ذلك البسيط لم يكن المركب المفروض علة والعلة ذلك الزايد لكونه علة الموجود لا يكون محدودا فاما ان يكون بسيطا او مركبا فينتقل الكلام اليه وهكذا واما ان يكون بسيطا فيصدوره عن العلة المركبة وان كان مركبا في صدور البسيط عليه وان لم يحصل عند الاجتماع امر زايد لم يكن حاصلا قبل الكل موثرا كاملا لم يكن شيء من الاجزاء موثرا لانه حين لم يكن ~~حاصلا قبل الاجتماع~~ بعض الاجزاء بعد تاثيره في شيء من ذات المعلول ثم لو بقيت تلك الاجزاء عند الاجتماع مثل ما كانت قبله وجب ان لا يكون للكل تاثير اصلا واما ان الممكن اي ذات لا يكون علة مركبا فلانها لو كانت بسيطا لزم الدور او التسلسل والثاني نظر فالمقدم مثله اما اللزوم فلان العلة على تقدير ان يكون بسيطا لا يجوز ان يكون قديما والا لزم تخلف المعلول عن العلة فهي حادثة ولكل حادث بسيط علة حادثة بسيط فنقل الكلام اليه وهكذا ثم لا يخفى ان المقدم الا و ... مهما

متن

لم يكن الكل ص

يجب ص

ثبت في المنطق لكن ما ليس علة البسيط بممكن بسيط فيتنظم قياس كل ممكن حادث علته مركبة ولكن ما علته مركبة ممكن بسيط وقد ثبت ان كل بسيط بهذا خلاصة ما ورده الشكونه وقال قطب العلماء في ذرة التاج بالفارسية واما الجواب فلا يستبعد واحاله انه منقوص اجمالا وتفصيلا فانه جار في البسايط بعلم صدورها ضرورة ومورد النزع في المقدمات ظاهرة للامور ظاهرة تراى في ظواهر الكتب المتداولة المتداولة بل الامور اخر غير ظاهرة فيها ظاهرة عند من له الفطانة والذهن من ارباب النهى الملابسين بعضه واحاله انه منقوص اجمالا وتفصيلا قال

الشارح اعلم ان كيفية نسبة المحمول الى الموضوع باعتبار تحققها في العقل يسمى جهة وباعتبار تحققها في نفس الامر مادة واقول يلزم مقتضى هذا التفسير ان يكون كل جهة مادة وليس كذلك بيان الملازمة ان ما في نفس الامر اما في الخارج او في العقل والنسب الثلث المذكورة ليست في الخارج كما هو في موضعه فيكون تحققها في نفس الامر بكونها في العقل فح يصدق على كل جهة مادة انها تتحقق في العقل فيلزم ان يكون جهة واما بطلان اللازم فلان المادة قد تخالف الجهة مثلا اذا قلت الانسان حيوان بالامكان يكون مادة تلك القضية هي الوجوب وليس جهتها بل جهتها الامكان ثم قال والمبحوث عنه ههنا هو تلك الكيفية لكن في محمول خاص هو الوجود الخارجي واقول هذا التخصيص غير ملايم لقوله جهات العقلية ثلث واجب وممكن وممتنع والظاهر لان معنى قوله الواجب ضروري الوجود للموضوع وقس عليه قوله الممتنع ضروري العدم وقوله الممكن بالاضرورة في وجوده وعدمه الاترى ان القوم كثيرا ما يقولون وجب

مقتضى ص

٥٣

انه موجد ممتنع ان يوجد وهو دون ما ذكرناه قال الشارح الوضع من تعريف الواجب تعريف الوجوب بضرورة الموجود فان تعريف مفهوم المشتق بالمشتق يستلزم تعريف المبدء بالمبدء وكذا اذا اريد تعريف ما صدق عليه ذلك المفهوم فلا كما اذا عرف الناطق بالضاحك واريد به تعريف النوع الذي يصدق عليه مفهوم الناطق بالحقيقة ليس تعريفا للمشتق وفيه بحث اما اولا فلان الكلام في ... ولم يعتبر في المولف البعض ذلك واما ثانيا فلانه لو اراد بقوله واريد به تعريف النوع انه تعريف بمفهوم النوع فلم لا يجوز ان يكون تعريفا لمفهوم الناطق بل هذا اولى لانه جار عليه ولو اراد انه تعريف لما صدق عليه النوع وهو الاشخاص وهي غير متناهية العام من العقلاء الممكن بحسب ذاته يمتنع تعريفه والسبب هو ما يحتاج به وجوده غيره الممكن لا يكون موجودا من ذاته اذ لو اقتضى الوجود لذاته كان واجبا لا ممكنا فلا بد له من سبب يرجح وجوده على العدم والسبب اذا تم عنه وجود المسبب اي لا يمكن التخلف والا فاما ان يساوي وجوده وعدمه فيكون حاله مع تمام العلة كحاله لا معه فلا يكون ما وجد تمام العلة تاما واما ان يترجح احد الطرفين من غير ان يبلغ حد الوجوب فيمكن وقوع الطرف الاخر مع كونه مرجوحا فلنفرض الوجود في وقت والعدم في وقت اخر فتخصيص احد الوقتين بالوجود لانه لم يكن المرجح في الوجود في الوقت الاول لزم ترجيح احد المتساويين بلا سبب ضرورة ان الاول لم يوجد في الوقت الاول لزم ترجيح ... اي تمام العلة متحقق في كلا الوقتين والوقتان متساويان فيهما ولو كان المرجح لم يوجد في الوقت الاخر لم يكن المفروض علة تامة قال الشارح هذا ما تقرر عنه

اي

اما ص

لايخلو ص

راي بعض المحققين من المتاخرين بعد ما قاله من قبله في هذا المطلب واقول الاولى امكان الطرف الاخر امكان وجوده في وقت وعدمه في وقت اخر بل اللازم عدمه ولو في وقت اتصافه بالوجود واما المستحيل امكانه فسقط الوجود والممكن ما يجوز عدمه فحكم هذا كلام واقول هذا المسكين المرحوم يعلو كعبه لا يدري ان مذهب الشارح في الكلام المنقول عن ذلك المحقق ما ... امكان الوجود في وقت وامكان العدم في وقت اخر حتى يرد عليه بانه لا استحالة في كون امكان العدم في وقت الوجود وليس في ذلك الكلام دعوى استلزام امكان الطرف الاخر امكان وجوده في وقت وعدمه في وقت اخر حتى يحكم بعدم ذلك الاستلزام بل ذلك المحقق بعد ما حقق وبين على طريق الكشف امكان الطرفين مع تحقق العلة التامة فرض وجود احد الطرفين في وقت وعدمه في وقت اخر وسيلة الى بين الوجود والعدم وبين امكانهما وان الشارح لم يوفق بينهما ولم ايقن انه فرض الوجود تارة والعدم اخرى بعد ثبوت امكانهما لئلا يكون المفروض محالا لسبق الخلف على ما يبادر عليه لفظ الفرض وما ادعى استلزام الامكان لذلك فلما ادعى استلزام امكان الطرف الاخر امكان وجوده والعدم اخر لامكان الطرف والفائدة في تقرير ذلك مستندا وفرض الوجود والعدم كما قال لانه امكان الطرف الاخر يستلزم ان يكون وجوده في وقت وعدمه في وقت اخر بل الممكن ما يكون عدمه جايزا اي وقت كان ولا يلزم من جواز العدم بهذا الوجه الا مع الوجود في وقت اخر لانا نقول المراد

امكان ص

و في وقت وعدمه في وقت اخر ولكن يحتمل ان يكون قوله في وقت ظرفا للوجود والعدم لا ...

54 بالامكان هو الامكان القياسي الى نفس الامر عليها هو اللازم من سلب الوجود النفس
الامري واستلزام امكان الطرف الاوى بعض الامر لامكان الوجود في وقت والعدم
في وقت اخرى فان الممكن بعض الامر ما الالزم من فرض وقوعه في نفس الامر دوام
وقوع مقتضى محو وظاهر ان الممكن في نفس الامر بحث ليس يصح في جميع الاوقات كون
ممكنا فيه لذلك فلبوص الوجود في وقت والعدم في وقت اخر فيلزم التخلف وبين الامكان
عن حاصل في جميع اوقات تمام السبب بل يحب ان يكون الوجوب النفس الامري حاصلا
دون الامكان و ذلك لا يصار في الامكان الذي عم في قولم بل اللازم منافيه فانه لو
اراد الامكان نظرا الى ذات الممكن فامكان العدم والوجود نظرا الى ذات الممكن
حاصل في كل وقت ولا يلزم الانقلاب ولو اراد الامكان نظرا الى الامور الواقعة
في نفس الامر فلم يلزم على زعمه امكان العدم في شيء من الاوقات ولذلك فيسلم بانه
الزمان وابه والمعلول الاول ممكن مع انه عدم بهذا الوجه لا يمكن في شيء من الاوقات
دائما لا تصور للامكان بهذا الوجه في وقت الاتصاف بالوجود فقد حكم بانه حاصل
فيه على انا نقول النهي ساقط عن اصلها كما لا يخفى على من يعرف حقيقة التخلف بحيث الوصف
اللغوي فهنا مقامين الاول وجوب حصول المسبب ويرجحه في نشر الى ذلك
اولا وليس الكلام فيه الثاني وقت ذلك الحصول والكلام انما هو في هذا المقام
وبهذا يظهر ان هذا القول ليس تكرارا لقوله وليست ايضا به وجود غيره كما توهم
الشارح ثم لدفع التكرار حمل قوله لانه وجود غيره على النا للسبب مع ان ذلك

الشارح

الشارح نفسه استدل عليه وغفل عن ان التكرار لا يندفع بذلك لاستلزام فوات
حصول السبب العلم العقل المستجمع لجميع شرائط التاثير بلا شك موجب مع ان التخلف
في قوله واذا تم السبب الخ ثم قال والوجه ان يقال او لولويه طرف يستلزم مرجوحية مقابله
وان يستلزم استحالة المستلزم لوجوب ذلك الطرف واقول فيه بحث لانه ان اراد ان
الاولويه يستلزم مرجوحية الطرف الاخر مع انه لازم من المرجوحية نظرا الى العلة الموجبة
وهو ظاهر وما يناسب المقام بيان الاولوية الذاتية فنقول لا يجوز ان يكون احد طرفي
الوجود والعدم اولى بالممكن نظرا الى ذات الممكن اولوية ورجحانا غير مانع في
طرف الوجوب واستدل على ذلك بوجوه الاول لو كان الطرف الاخر لو امتنع تلك الا
الاولوية كان ذلك الطرف واجبا هف وان امكن فلا يخلو اما ان يكون وقوعه لو وقع
بعلة اولا لا الثاني لاستلزام ترجيح المرجوح بلا مرجح وهو افحش من ترجيح المساوي
بلا مرجح فتعين الاول وعليه لم يصير ذلك الطرف اولى به لم يكن السبب سببا ولم يصار
يلزم مرجوحية الطرف الاول لذاته فزوال ما بالذات ما هو ممتنع ولو ورد على ذلك المنع
الثاني الاول بالالتزام انه لو حصلت الطرف المقابل لا يكون ذلك الطرف اولى
لذاته وبعض الفضلاء لما اورد هذا اهمل على الدليل المذكور الاان ارتفاع المانع
معتبر في كل علة تامة ولا شك ان علة الطرف المقابل مانع عن هذا الاولى فيعتبر
ارتفاعها في علته وكتب السيد الشريف العلامة على ذلك ان رجحان كل واحد من الطرفين
على الاخر في حالة واحدة ممتنع ولو كان باسباب متعددة واستوضح ذلك من كيفية

لان رجحان احد الطرفين
للسبب الى رجحان ينافي لذاته

55 المراد على انه لو سلم فلا يكون سبب الطرف الاخر مانعا عن اولويه الطرف الاولى فلا يتم
التوجيه الذي جاء به المورد واقول ان اراد المستدل بالاولويه الذاتية الاولوية
اللازمة للذات مطلقا كان توجيه العلامة موجها والايراد غير موجه ولكن لا يتم
الاستدلال حينئذ على ما سنشير ولو اراد بها الاولوية اللازمة عند عدم الموانع على نحو ما يتحقق
البرودة للماء فقط لم يكن الايراد وارد والرد مردود ولعله لذلك احمل العلامة
في الكلام وما صرح بان الايراد مردود مما افاده وانما كتبنا هذا على ذلك الموضع
لفائدة لتظهر للمتامل فطن عارف باساليب الكلام عند الرجوع الى ذلك المقام
وبعض الناس لما لم يتفطن لذلك توهم ان كلام العلامة جواب للايراد المورد مطلقا
ثم زاد واستدل على ما افاده العلامة من امتناع ~~جواب للايراد المورد~~ رجحان كل
واحد من الطرفين على الاخر في حالة واحدة ولو كان باسباب مختلفة بانه لو جاز ترجح
كل منهما لسبب اخر فاما ان يقع واحد منهما فيلزم الترجيح من غير مرجح لتساويهما في
الرجحان اذ لا يمكن ان يكون احدهما اكثر رجحانا من الاخر والا لكان اوساما للاخر واما
ان يقعا او يرتفعا فيلزم اجتماع النقيضين وارتفاعهما ثم ان ارتفاع المانع غير معتبر
في كل علة تامة عند من جوز كان في العلة الاولى بالنسبة الى المعلول الاول واقول الدعوى
على اطلاقه صادق بديهي الصدق والدليل الذي اورده هذا المورد مع انه لا ينطبق على
كلية الدعوى كما لا يخفى فانه افرغ عدم امكان الترجيح رجحان احدهما بالذات او بعلة
تم وبطلان كون احدهما اولى من الاخر كما لزوم ع والمستدرك الكل ظ
ثم قوله ان ارتفاع المانع غير معتبر في كل علة تامة مما لا يسمع ولا يفيد المستدل في الدليل

الذي

الذي عدل المراد استدلاله لم يتم بارتفاع المانع في العلة التامة حيث يكون مانع وفيما
نحن فيه كذلك ولذلك عقبه بقوله ولا شك ان علة الطرف المقابل مانع عن هذا الطرف
فيعتبر ارتفاعها في علته ولو لم يكن مقصوده ذلك لكان هذا القول لغوا
البحث الثاني انا نختار امتناع الطرف الاخر ونمنع لزوم كونه واجبا او ممتنعا لذاته
فان الواجب والممتنع لذاته ما يحكم العقل بعد تجريد النظر الى ذاته من غير التفات الى غيره
الوجود والعدم والوجوب ههنا بالنظر الى الاولوية المستندة الى الذات وليس
مع تجريد النظر الى ذاته الاولوية فلا يكون واجبا لذاته واجيب عن ذلك بان الذات
ما رجحان المستند اليه اذا كان مقتضيا لوجوب الوجود كان الذات حينئذ الاستحالة
انفكاك الوجود عنه قطعا ولا نعني بالواجب الا هذا واعتبار تلك الاواسطة
المستنده الى ذاته لا تقدح في ذلك وانما يكون قادحا لو لم تستند اليها والمراد
من عدم الالتفات الى الغير عدم الالتفات البتة فاذ حاصله لو كان الذات حينئذ
الاستحالة انفكاك الوجود قال الشارح اقول يمكن ان يقرر ذلك بان الوجوب لا يحتاج
من التقسيم بالتعقل دائما مع قطع النظر عن غيره الوجود هو اعم من ان يكون مقتضيا
له بواسطة او بغيرها نعم يجب ان يكون وحده كافيا في الاقتضاء على احد الوجهين فلا
حاجة الى تخصيص الغير واقول عدم توجيه توجهه عن خفي على كل ذكي وما ذكره المجيب
اوثق واعرف البحث الثالث انا نختار كون الطرف الاخر ممكنا لكن وقوعه بسببه في
اد لزم من امكان المعلول امكان العلة اذ عدم المعلول ممكن وعلة ذي عدم العلة
الاولى لممتنع واجيب عن الوجوه الاول انه سوقعه في اولوية الطرف الراجح على

الى غير بلحد الالتفات اليه فادحه

٥٦

عدم سبب الطرف المرجوح ممكن كان السبب او ممتنعا واقول فيه نظر لسوء فهم وقيل
اذا امتنع سبب الطرف المقابل فلا يتغير اولويته ذلك الطرف الى انتفاء سببه
كما في المعلول الاول حيث علم انه لما امتنع المانع عنه لم يكن انتفاء المانع
جزء علته ورد بالفرق بين امتناع المانع لا انما يمتنع في نفسه واقول الرد
كالمردود مردود فان المنع مما يمكن فيه موقوف على وقوع المانع ووقوع
المانع ممتنع وما يتوقف وقوعه على وقوع ممتنع ممتنع ضرورة فالمنع ممتنع
اللهم الا ان يقال انه يلزم مما ذكرتم ان يكون الممتنع ممتنعا بالغير وامتناع المنع
المعتبر في الفرق هو الامتناع الذاتي الذي ليس ارتفاع المانع و في ذلك علم ان ما يمتنع المنع
منه امتناعا ذاتيا ولكن يتوجه عليه منع كون المانع في العلة الاولى من هذا
القبيل ولزم بهذا الفرق مما ليس عليه دليل ولا الى اثباته بالبرهان سبيل والا
لم يثبت بالفرق بين امتناع المانع في نفسه وامتناع اتصاف ذات المانع بوصف
المانعية على تقدير وجوده ممتنعا كان في نفسه الموجود او ممكنا فيقال ان ليس ارتفاع
المانع و في علمه ما يمنع اتصاف المانع بالمانعية في تقدير الوجود ممكن كان
ذات المانع او ممتنعا لا يمنع ما هو الوجه الثاني من الجواب ان الطرف المرجوح
لما كان جائز الوقوع بالنظر الى ذات الممكن كان سببه ايضا وان كان ممتنعا في حد
ذاته جائز الوقوع بالنظر الى ذات الممكن اذ لو اقتضى ذات الممكن عدم سبب المرجوح الطرف
لكان مقتضيا لعدم الطرف المرجوح فلم يكن ما فرضناه ممكنا ممكنا واذا جاز
وقوع سبب الطرف المرجوح بالنظر الى ذات الممكن جاز رجحانه على الطرف الراجح

اعني

في نفسه وبين امتناع الاتصاف وما ليس ارتفاع المانع جزء من علته ما يمتنع المنع منه

اعني مرجوحية الطرف الاول فيجوز ان يزول مقتضى ذات الممكن واقول فيه نظر لان الفاضل لم ينف
اقتضاء عدم الطرف المرجوح انما بناء الاحكام اذا كان ذلك الاقتضاء على سبيل
الوجوب بان يكون عدمه واجبا بالنظر اليه اذا كان مقتضيا له على سبيل الاولوية بان
يكون اولى بالنظر اليه فلا بل يكون عدم الطرف المرجوح راجحا بالنظر اليه وذلك
لا ينافي المطلوب بل يحصل فاذا يقوى بان المنافاة ثابتة سواء كان الاقتضاء
على سبيل الوجوب او على سبيل الاولوية والرجحان ولا رجحان في ذلك لشيء منهما ضرورة
فان تخلف مقتضى الذات عنها لازم في كل منهما والتخلف هو التخلف سواء كان التخلف وجوبا
او اولوية بل لانا لا نتم لزوم جواز عدم رجحان الطرف المرجوح نظرا الى نفس الامر لعلية
المرجح له لاستلزم جواز زوال مقتضى الذات فانا لا نتم المنافاة بين الاولوية والرجحان
نظرا الى مجرد الذات وثبوتهما في طرف الاخر نظرا الى نفس الامر لعلية المرجح كما قد مر
بين التساوي نظرا الى ذات الممكن من رجحان احد طرفيه نظرا الى نفس الامر ولا بد
يذهب عليك انه عدم التنافي بينهما ليس لاختلاف السبب كما مر لا بوجوب ذلك بل لان
رجحان كل طرف عارض لسبب اخر مثلا رجحان الوجود عارض لسبب وجود الممكن
الى مجرد ذاته ورجحان طرف العدم عارض لسبب وجود ذلك الممكن الى نفس الامر لسبب التساوي
عنهما امتناع زوال مقتضى الذات عنها الا انه لم يظهر لما يقتضي للبرودة وقد
تتخلف عنها كما اشرنا اليه فيما يقتضي عنه فلم لا يجوز ان يكون اقتضاء الذات الموجود
عارض من هذا القبيل ترجح وجود الممكن لو انه عند عدم الموانع كما اشرنا اليه في

٥٧ البحث الاول والثاني فيما لزم من توقف اولوية الطرف الراجح على عدم سبب الطرف
لزم الرجوع الى الوجه الاول على ما عرفت بان هذا اللزوم ثم لا يخفى ما في جواب
المحشي من التسلسل حيث استدل بعدم اقتضاء ذات الممكن عدم سبب الطرف المرجوح على
جواز الوقوع نظرا الى ذاته في ذات الممكن فان للقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون عدم جواز الوقوع
ذات ص نظرا الى الممكن لامر اخر غير الاقتضاء المذكور البحث الرابع بعد تسليم افتقار الاولوية
الى انتفاء علة الطرف الاخر ولا يلزم افتقاره الى مؤثر موجود لجواز ان يكون موجوده
اولى بالنظر الى ذاته بشرط انضمام انتفاء علة العدم فيتحقق بنفسه مع انتفاء علة عدمه
من غير فاعل موجود فينسد باب اثبات الصانع واجيب عن ذلك بوجوه الاول
ان علة العدم عدم علة الوجود فعدم علة العدم يكون وجود علة الوجود او مستلزما له
لان عدم العلة اما نفس الوجود او مستلزما له كما قال في ذلك البحث والذي عليه اولى
مما قال بعضهم من ان عدم العدم هو الوجود فانه غير بين بل غير واضح والمطلوب
لا يتوقف عليه اذ على التقدير يحتاج الى علة موجودة ويحصل المط ورد ذلك
بان عدم العلة قد يكون انتفاء امر عدمي كعدم المانع فيكون وجودا او مستلزما له فعدم
علته الذي هو علة الوجود يكون عدما واقول الرد كالمردود مردود من وجوه وقد
يدفع هذا الجواب بان الممكن المفروض ليس معلولا لشيء حتى يكون عدمه مستندا الى
عدم علته لم لا يجوز ان يكون عدمه مستندا الى امر موجود لا انتهى له في التي يكون العدم
اثر الوجود اما المستحيل ان يكون الموجود اثر المعدوم الذاتي لا الممكن لا عكس

الوجه

لم يوجد لمعدوم ومن جوز ذلك كان مقتضى عقله ان يرجح الوجود بحيث لشيء يكون
موجودا وقد صرح الشيخ بذلك قال الشريف العلامة من يقول بان الاتحاد لا يتصور
الا في الموجود ولذلك جعل وجود الواجب عين لكنه الماهية من حيث هي موجودة
لها لا بد في ذلك لانتاج الممكن عنده الى فاعل موجود متقدم عليه بالوجود
فلم لم يجوز في الواجب ان يكون الماهية من حيث هي موجودة لها من غير شرط لازم
في الممكن تجويز ذلك بشرط مستند الى ماهيته من حيث هي والا كان واحد على ذلك
لامر وقال الشارح في هذا باب اثبات الصانع اللهم الا ان يقتضي عدم ذلك
بان ذلك الشرط ان كان امرا موجودا فلا بد ان ينتهي الى ان يكون موجدا لذاته
من غير شرط وهو الواجب والسلسلة الشروط الموجدة وهو مح ولو كان مانع
فلا بد ان ينتهي الى عدم يكون واجبا لذاته ان يكون عدم ممتنع وما يكون ذاته موجدا
له الشرط انتفاء امر ممتنع لذاته فهو واجب لذاته وتعالى عن لا يعتبر ارتفاع
المانع على كونه قال الحكماء في ارتفاع المانع من العلة الاولى ولم يشر الى ما فيه من
التفصيل والتسلسل الارتفاعات الى غير النهاية وهو باطل لان التسلسل ليس اعتباريا
محضا ينقطع بانقطاع الاعتبار لانه جانب العلل دون المعلول كما في الامكان ونظائره
داجرم من المفهومات المتكررة ولا يحتاج جميع تلك الارتفاعات الى علة موجبة ضرورة ان يخرج عنها الغير
اول على التقدير تسليم وجوب الانتهاء الى عدم واجب لذاته فان الواجب لذاته على المتعارف
الى تسليمها وقوله هذا الشارح كلام لا يتصور ان يكون كذلك على ان الاتحاد الذات النفس

عن اللازم والملزوم ليس في الامور الذهنية المحضة كامتناع اجتماع النقيضين وامتناع العدم
في نفسه ولو امتنع سبب العدم يلزم امتناع وجود الحادث الوجه الثامن الاستدلال
انه لو تحقق الاولوية لاحد الطرفين لذاته لكان تلك الاولوية اما كافية في وقوع ذلك الطرف
او لا تكون فلا يخلو اما ان يمتنع وقوع الطرف المرجوح او لا فان امتنع لزم الانقلاب
وان لم يمتنع فوقوع الطرف الراجح مع عدم سبب الطرف المرجوح وهو امر خارج
عن ذات الممكن فيوجب وقوع احد طرفيه والراجح مع الاولوية لذاته فيما يحتاج الى امر
خارج عن ذاته فلا يكفي ذلك والاولوية كافية الوجه الثالث من الاستدلال ان ذلك
الرجحان ان وجب الطرف الراجح كان وجوبا لا رجحانا عن جنس العلم وان لم
يجب بل امكن وجوده وقوع مقابله وعدم وقوعه فان كان وقوعه بمجرد
ذلك الرجحان لزم ترجيح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح وان اعتبر في وقوعه
امر آخر لم يوجد في الرجحان الاول لم يكن وقوعه بمجرد رجحانه الوجه الرابع لو اقتضى
الممكن لذاته اولوية احد الطرفين لكان هو بعينه مقتضيا لمرجوحية الطرف الآخر ضرورة
معية المتضايفين لذات ومرجوحيته مستلزم لامتناعه ضرورة امتناع ترجيح المرجوح
وامتناعه مستلزم لوجوب الطرف الاول وقد فرض انه اولوية غير منتهية الى حد الوجوب
ولقوله في صورة قياس هكذا لو كان الذات مقتضيا للاولوية احد الطرفين فكلما كان (فكلما)
الذات تلك الذات كان ذلك الطرف له راجحا وكلما كان ذلك الطرف راجحا
كان الطرف الآخر مرجوحا وكلما كان الطرف الآخر مرجوحا كان ممتنعا وكلما كان

ممتنعا

ممتنعا كان ذلك الطرف واجبا قال الشارح هذا البرهان متين لا يرد عليه شيء ثم اخذه وبسط
الى ان قال واقول كل ذلك لم يكن اما المنافاة فلما عرفت من الضعف والوهن فيها لكن
الاقتضاء الذاتي رجحان احد الطرفين لا ينافي عدم مرجوحية الطرف الآخر كما في الوجه
الاول ومعية المتضايفين لا يستلزم كون الذات مقتضيا لمرجوحية الطرف الآخر اذ لا يتم
ان هو موجب كالنور في موضع قوله فكلما كان الذات تلك الذات كان ذلك
الطرف راجحا وهو لا يجوز ان يكون وجوبا لا مرجحا لا يلزم الذات وكلام
معضلا ومنها الشرطية المدلول عليها بقوله وكلما كان مرجوحا كان ممتنعا ولم
لا يجوز ان يكون ممكنا لم ينته امكانه الى حد الامتناع وانما حصل له المرجوحية فقط وهل
هذا الا اول المسئلة وبذلك يظهر انه لا مساغ فيه ويرد عليه كثير مما يرد على الوجوه
السالفة مع امور اخر بل هو اقبح الوجوه واما نسبته الى العضد قال قدس سره في
وهذا البرهان فهو كذب محض بل هو مسطور في المباحث المشرقية وكثير من كتب الامام
وشارح حكمة العين واورد عليه هو والمحشي الشريف انا لا نسلم امتناع احد الطرفين يستلزم
وجوب الطرف الآخر فان كلا الطرفين ممتنع عند التساوي فمفروق امتناع احد
الطرفين الآخر (مع وجوبه) والمحشي اورده في صورة النقض التفصيلي والشارح في صورة النقض
الاجمالي وعند الشارح لاجل ذلك لما ان مكان وقوع كل طرف لا يتوقف على
رجحانه يمتنع ان يكون الطرف المرجوح راجحا حال كونه مرجوحا فيجب وقوع الطرف
الراجح لما عرفت في الطبقات سواء اورد المحشي على النقض الذي نبعه وحل الحل

59

في صورتي التساوي والرجحان لان الممتنع في الاول هو وقوع الطرف المرجوح من هذه
الحيثية لا من حيث هو وما يناقضه للطرف الاخر بهذه الحيثية لا في الاول فانه
نقيض ليس بممتنع وما هو ممتنع ليس بنقيض وكذا الكلام في صورة التساوي وهذا
الشارح اخذ في اثبات المقدمة الممنوعة عند تقرير الايراد في صورة النقض النقيض
وهو لا يتم لانا لا نسلم ان امتناع احد الطرفين يستلزم وجوب الطرف الاخر فقال لو
امتنع طرف ولم يجب الطرف الاخر لكان جائز الارتفاع وحدوث الاول مرتفعا
فان وقع يلزم ارتفاعهما وان لم يقع فيلزم جواز ارتفاعهما وهو ايضا محال والاول
لا يخفى على ذوي النهى لان الكلام في هذا المقام انما هو في الرجحان والمرجوحية والوجوب
والامتناع نظرا الى ذات الممكن في وانما المحال جواز وقوعهما نظرا الى نفس الامر فالملازمة ممنوعة
لا زم واللازم غير صحيح واما ما ذكر في الايراد بطريق النقض الاجمالي على ما قرره شارح التجريد
وهو انه لو كان امتناع احد الطرفين مستلزما لوجوب الطرف الاخر لزم ان يكون
كل واحد من طرفي الممكن واجبا وممتنعا اذ كل واحد من طرفي الممكن ممتنع فقد يتوهم على
انه هذا ايضا دليل على استحالة التساوي لاستلزامه اجتماع النقيضين وارتفاعهما وهو
كذلك فان الممكن يستحيل ان يبقى على التساوي بل لا بد من ترجيح احد طرفيه في نفس معاصر
الامر والامكان امر اعتباري يوجد في العقل واقول بهذا انما هو مبني على عدم
التمييز بين التساوي والرجحان نظرا الى نفس الامر وبينهما نظرا الى الذات وبعد
ذلك التمييز يندفع الايراد ويظهر ورود النقض على انا نقول كما لا يجوز ارتفاع
التساوي الذي هو مقتضى الذات بالغير فلم لا يجوز ارتفاع الرجحان الذي هو

منع

مقتضى الذات في الممكن ولو كان كذلك لما جاز ارتفاعه بل هو بالنظر الى ذاته متساوي
النسبة الى الطرفين حيث انه لا يقتضي شيئا منهما لا انه يقتضي تساويهما في نفس
الامر نعم يقتضي كونهما متساويين بالنظر الى ذاته وهذا المعنى باق غير مرتفع فلك
ان تقول ان الوجه مانع ولكن لا احد ان يلزم في الراجح مثله فنقول احد الطرفين
راجح بالنظر الى ذات الممكن لان الذات يقتضي الطرف الراجح الى اخر ما ذكر
وبذلك يظهر جواب ما اورده الشارح بعد ما نقلناه عنه في هذا الشرح وتوضيح ذلك
ان امتناع احد الطرفين وعدم وجوب الطرف الاخر انما هو بالنظر الى ذات الممكن
فان اريد بجواز الارتفاع جواز الارتفاع نظرا الى نفس الامر فالشرطية ممنوعة
وان اريد به ذلك نظرا الى ذات الممكن فالشرطية مسلمة واستلزامه لارتفاع النقيضين
ممنوع فانا لا نسلم ان جواز الارتفاع المستلزم لارتفاع النقيضين والامر المستند لا يتوقف
ما ذكر في صورة النقض دليل على استحالة التساوي لاستلزامه اجتماع النقيضين وارتفاعهما النقيضين بل
وهو كذلك فان الممكن يستحيل ان يبقى على التساوي لانا نقول لو تم ما ذكرتم لدل
ما ذكرنا على استحالة التساوي نظرا الى الذات وليس كذلك فكل ما كان جوابكم فهو
جوابنا وبذلك تم النقض ويمكن ان يقرر بعبارة اخرى كما لا يجوز ارتفاع التساوي
الذي هو مقتضى الذات بالغير فان قلت ليس التساوي مقتضى ذات الممكن بل هو
بالنظر الى ذاته متساوي النسبة الى الطرفين انه لا يقتضي شيئا منهما الا انه يقتضي
تساويهما نعم يقتضي التساوي بالنظر الى ذاته وهذا باق غير مرتفع اصلا قلت

بالغير فلم لا يجوز ارتفاع الرجحان الذي هو مقتضى
الذات بالغير ايضا فان قلت
ليس التساوي مقتضى الذات الخ

يثبت له ذلك الوقوع ولكن لا ضير فيه لم يلزم في الترجيح منه فيقول اصل المرجح رجح بالنظر الى ذات الممكن لا لان ذات الممكن تقتضي الطرف الراجح لذاته وما ذكرتم
قوله فيلزم جواز ارتفاعهما اقول ان اريد بجواز ارتفاعهما في نفس الامر فالملازمة ممنوعة وان اريد نظرا الى الذات فمسلم لكن لا نسلم بطلان اللازم فان
الممتنع جواز الارتفاع في نفس الامر لا بالنظر الى الشيء على انا نقول عدم جواز
الارتفاع نظرا الى الذات لو لزم جواز ارتفاعهما معا نظرا اليها ولم يلزم غايته
ما لزم جواز ارتفاع كل منهما وبينهما فرق وقد يقال لم لا يجوز امتناع احد الطرفين في صور
على وجهين احدهما ان يكون بسبب اقتضاء الذات الطرف الاخر لذاته كعدم
الواجب الثاني ان يكون بسبب عدم ما يقتضيه اذا وجد سبب زال الامتناع كوجود
الممكن حال عدمه او عدمه حال وجوده ولا يخفى ان امتناع احد الطرفين في الصورة
الاولى يستلزم وجوب الطرف الاخر مطلقا ولا امتناع في الصورة الثانية
لا يستلزم وجوب الطرف الاخر مطلقا بل وجوبه ما دام الطرف الاخر ممتنعا وما يحكى
فيهم التفصيل الثاني لما لا يكون على نحو لم ادن فيه فان الغرض هنا امتناع وجود
الممكن بمجرد الاولوية الغير المنتهية الى الوجوب الذاتي لئلا ينسد باب اثبات
الصانع لا انه يتعين الكلام الى السبب المعهود فان التسلسل ادنى الى وجود
لا يكون امتناعه لافتقار سبب بل لذاته لانا نقول قد صرح القوم بان التسلسل
في العلل غير ممتنع ولا يلزم التسلسل لو لزم الا في المعدات الاعتبارية
ولو كان ذلك ممتنعا لم يصح عدم ممكن ثم اشار الى عينية الوجود والعدم

وقال

(margin: نظام / شك در / جمله)

وقال واذا لم يوجد السبب تامه او بعض اجزائه الكامل السبب وسبب العدم العدام احد اسباب الوجود
او جميعها وسبب الوجود تحقق جميع ما يتوقف عليه من ارتفاع الموانع كالامثال واذا تحقق جميع
ما سمى في وجود الشيء وارتفع ما لا ينبغي وجب الشيء ضرورة للمراد بجميع ما يتوقف عليه الامر الذي
لا يخرج منه شيء يتوقف عليه فالتفسير شامل للعلة البسيطة ذكر
مباحث الواجب وصفاته لان افاضة الوجود والكمالات على هياكل الممكنات بمنزلة افاضة الشمس
الانوار على اجسام العالم بهامل فاضتها تشبيه بافاضته وبين واقعه في السماء الرابع
فناسب ذكر الشمس الحقيقي في الفصل الرابع وفيه فصول تحت عنوان اثنان منها يوسطه الفصل
وخاتمة لا يجوز ان يكون شيئان هما واجب الوجود لانهما ح اشتركا في وجوب
الوجود وكل مشتركين في امر ذاتيا او عرضيا فلا بد من فارق بينهما ذاتيا او عرضيا
وجوديا او عدميا فيجب ان يكون في احد الطرفين الذاتي فانها يتوقف على الشيء هو
ممكن الوجود فظهر بطلان اللازم واما بيان اللزوم فانه لا يمكن ان يكون شيئان الا فارق
بينهما فانهما يكونان واحدا وذلك ظاهر واعلم ان الشارح نقل عن ابن كمونه
انه قال في بعض تصنيفاته ان هذا البرهان يصح استحالة وجود واجبين مشاركين
في الماهية ومن الى سر العقل ان يكون في الوجود موجودان نوع كل منهما مغاير الاخر وود
يشتركان في وجوب الوجود فهذا الاحتمال ان كان ممتنعا كان امتناعه بغير هذا البرهان
ولم يطوبه ثم نقل عنه في كتاب الكاشف ان تعدد الواجب ح مطلقا اما ان كان
نوعهما واحدا فظاهر واما ان لم يكن بان نوع كل منهما مغاير للاخر والذي فلان وجوب

(margin: الواجبين او كليهما فارق مميز فيتوقف وجود احدهما او كليهما على الفارق وذلك ينافي الوجوب / نصايص / النوع)

لذلك فهو ممكن فاذن تلك الحقيقة امر متشخص بذاته حتى لو تعقل كما هو لم يحتمل
الشركة اصلا واقول من الواجب لا ح انما ان يكون الموجود كما ادعاه وحقيقته
مر اراضي تكون المفهوم المعلوم من الوجود نوعا وامرا عاما تكون الوجود عرضيا له او
جزءا منه فعلى الاول يكون ذاته جهلا مسلطا كما هو هو وهو قابل للشركة بداهته
وانكاره مكابرة غير مسموعة ولئن كان امرا اخر لم يفهم في الوجود كان للعقل
ان يحيله الى الشيء ما هو موجود بالمعنى المفهوم المعلوم ويلزم احكامه على ما عرفت
ثم قال ان المهيات الممكنات لكلها لها كون من التحقق مستفاد من تلك الحقيقة تابع
لها وهو امر اعتباري ثم قال ان معناه ان الموجود ما يكون مبدءا للاثار الخارجية فيصح
اطلاقه على نفس الوجود وليس اريد بالموجود شيء عرض له الوجود او تعلق به الوجود لم
يجز اطلاقه على الواجب والشائع من اللفظ عرفا وقع في المطالب الكلامية فاذا هذا تحقق
ان حقيقة الواجب هو الوجود البحت المجرد عن جميع الخصوصيات وهو امر متخصص بذاته
وكالة وجوده متشخص عين ذاته فكذا سائر صفاته فلا يجوز تعدد مثل تلك الذات اذ
لو وجد اثنان من تلك الحقيقة لكان لكل منهما خصوصية سوى حقيقة الوجود فقد بان ان
الواجب لا يمكن ان يكون لذلك واقول هذا انما يصح اذا كان المفهوم المعلوم الوجود
من تلك الحقيقة نوعا لها واما اذا كان ذلك المفهوم عارضا لها خارجا عنها كما
صرح به المحقق الشريف فلا يلزم ما ذكره لجواز ان يكون حقائق مختلفة
غير مشاركة في ذاتي ويكون هذا المفهوم عارضا لها خارجا عنها ولا يلزم عاد ذكره
من الدليل لامتناعه ويمنع ح قوله لكان لكل منها خصوصية سوى حقيقة الوجود لم لا انه

اورد

(margin: حقيقته بود / اثبات التوحيد / قادح بود)

اورد على قوله لما دل البرهان على انه ليس سوى حقيقة الوجود اي لا الموجود من المعقولات
الثانية فلم يكن موجودا اصلا فكيف يكون واجبا واجاب عنه بان وجود زيد مفهوم
لا ينافي كونه من المعقولات الثانية بل الوجود له فرد قائم بذاته هو واجب الوجود
وسائر افراده احصص عارض للمهيات وفي كلام الشارح وغيره ما يدل على ان الواجب
فرد من الوجود ثم فصل ما ذكره في هذا الشرح وما ذكره في معرض الجواب في بعض تعليقاته
وقال تحقيق المقام انا اذا فرضنا الوجود قائما بذاته كان وجودا او موجودا لما لم
الموجود ما ثبت له الوجود وهذا الوجود قائم بذاته فيكون وجود النفس فيكون في ذاته وجودا وموجودا بذاته
هو صحة وجود متحققا بذاته لا لصورة زائدة ثم اذا فرضنا عرض او ازدواج مفهوم الضوء
للاجسام كانت مضيئة بضوء قائم بها ولو لم يكن كذلك بل كان له ذلك الضوء القائم
بنفسه تعلق ما وارتباط بها بحيث يظهر انا رضوء القائم بنفسه بها من دون ان يكون
لها حظ من الضوء بطريق القيام كانت مضيئة بالوصف بنفس ذلك الضوء القائم بذاته
فيكون ذلك الضوء ضوءا لنفسه وهو بعينه ضوء لغيره لا على وجه الاختصاص الذي على
حصة بل على وجه التعلق المصحح للناعتية بالوصف والمجاز كما في قولك زيد دائم متشمس
وهذا الاصر هو ذوق الحكماء والمتألهين هذا كلامه بعبارته واقول اصل الكلام
على ما ادى لصاحب هذه الضيعة اما اولا فلان من في المعقولات الثانية بالعوارض
العقلية بشرط ان لا يحاذي بها امر في الخارج ولذلك لم يتوجه عليه النقض بلوازم
المهيات فكيف يكون له فرد في الخارج واما ثانيا فلان للوجود ليس افرادا عارضة لكلهيات
والحصص كما حققه في موضعه واما ثالثا فلانه لو اراد الشارح ما يليق بالواجب

(margin: فرد موجود وموجودا بذاته لا موجود زايد يظهر ذلك بان نفرض الضوء قائما بذاته فيكون ثابتا بنفسه لا لغيره فيكون نفسه ضوءا او صح / لم / كلام)

الوجود يجب ان فرد ذلك الى انه لا يكون نفس حقيقتهما ولا الكائن نوعهما واحدا فان مفهوم
وجوب الوجود لا يختلف ولذا لا يكون داخلا في حقيقتهما ولا الكائن الواجب مركبا
فلو صح وجود وجيش من نوعين لكان وجود الواجب عرضيا لازما لكل واحد منهما ثم
قال واقول لقائل ان يقول يجوز ان يكون هناك حقائق متخالفة تصدق على كل منهما
وجوب الوجود ثم لا يكون تلك الحقائق معلومة لنا الا بمفهوم واحد هو عرضي لها فان
اراد بكون وجوب الوجود واحدا ذلك المفهوم لكن هو وهم لتلك الحقائق او تلك الكلام
وحصصه لم يكن نوعهما واحدا لان ما هو نوع لهما هو تلك الحقائق لا الوجوب المذكور
وان اراد به تلك الحقائق نفسها فلا نم الوحدة واقول هذا الايراد مما يرد على وارد
لانه يرد على اقسام ستة لا الرابع لها فانه قال هذا المفهوم المعلوم من وجوب الوجود
اما ان يكون نفس ماهية الافراد او جزءا لها او خارجا عنها ويمكن ان يقال كل مفهوم قيس
الى ما تحته من الجزئيات لا يخرج عن احد الاقسام الثلاثة المذكورة واشار الى الكل الشمس
الاخص ليس الا القسم الاول حقا وان ح لم يتعلق في القسم الثالث وكانه هو ما ذكره
المص والشيخ ان النوعي والنوعي في كتبهم من ان عرضية وجوب الوجود يستلزم الامكان
اذ كل عرضي معلل انه حكم والشيء ما لم يجب ولم يوجد لم يوجد ولم يكن علة سواء كان
هو الوجود نفسه او لغيره ثم بين ان الاول يستلزم اتحاد النوع المستلزم للوحدة عليها
نقل الشيء عنه واستلزام الاول اتحاد النوع على ما اشار اليه الخ وايراده عليه غير وارد
فان المفهوم المعلوم من وجوب الوجود واحد ضرورة فلو كان نفس حقيقة الافراد كان

افراده

جلي

افراده متفقة في النوع وذلك حقي لاسترة به وما ذكره من تجويز ان يكون هناك حقائق
مختلفة غير معلوم لانه ان اراد انه يجوز ذلك بناء على ذلك التقدير فقد ثبت انه لا ذلك
لكنه لا يضرنا فانه يدخل ح في القسم الثالث وقد مر الاشارة الى فساده وبالجملة
منشأ اعتراض الشارح انه توهم ان وجوب الوجود كنههما غير معلوم ومفهوم المفهوم
المعلوم وجهه والكلام في ذلك الكنه وليس كذلك وانما الكلام في هذا المفهوم المعلوم
لان اخراجه ولو قرر الايراد على الوجه المشهور وهو ان الذي يثبت امتناع عرضيته هو
الوجوب والوجود الخاص لا المطلق لكان اوجه وقيل هذا الايراد على الكلام مشهور
بين الفضلاء مذكور في كتب المتاخرين والقدماء من المتكلمين والحكماء وتحقيق الكلام في
هذا المرام مما لا يسعه المقام ثم قال الشارح والكلام في هذا المطلب موقوف على
تحقيق قولهم وجود الواجب عين حقيقته فنقول لما دل البرهان على انه لا بد من حقيقة ما سواه
الوجود ليس واجبا لذاته بل هو ممكن مفتقر الى الغير فلا بد من انتهائه الى حقيقة الوجود
الذي هو واجب بذاته فتلك الحقيقة لا يجوز ان يكون امرا عاما ادل وجود ثم لا ان
لا في ضمن الافراد وانه لو كان عاما احتاج في وجوده الى ان يتخصص فيه لا يعني
محض الوجود بل الوجود مع خصوصية فيكون شيئا موجودا لا وجودا صرفا واي
خصوصية انضمت الى الوجود صار لعرا له لوجود واقول ذلك على الاثر ان الخصوصيات
ينضم الى الذات تنزلا فيصير امرا خاصا موجودا لا يصير امرا له الا بالمسلم ثم قال
فيجوز ان يحلله العقل الى شيء ما وجود وقد دل البرهان على ان كل ما هو د

فرد من افراد الوجود بالمعنى المصدري المساوي كما ادعاه فهو ع قال الشيخ وغيره
قالوا الحق اذا قلنا الوجود نعني به الموجود ولعله اراد انه فرد للوجود بمعنى
الوجود المفهوم لكن لا يلزم منه ذلك ان يكون الموجود بمعنى الذي هو الكلام وقد
موجود في الخارج واما ثانيا فلانه لا شبهة على احد ان معنى قولهم الشيء قائم بذاته
كما هو هو ان ليس قائما بغيره لا انه له قيام به انه حتى يلزم ان يكون بين الشيء ونفسه في موضعه
نسبة في نفس الامر فاذا فرض الوجود قائما بذاته وكان الموجود ما ثبت له
الوجود لم يكن الوجود موجودا بذلك المعنى لامتناع ثبوت الشيء لنفسه فقوله لما
لم الوجود ما ثبت له الوجود نعم الدليل على ان الوجود العام بذاته لا يكون موجودا
والتحقيق انه لا دليل على انه موجود واما ثالثا فلانه اذا كان ذات الواجب
نفس الوجود فلا يخلو اما ان يكون الوجود حقيقة الذات كما هو المستفاد من كون الذات
نفس الوجود او يكون الوجود صادقا عليه صدقا عرضيا كما يصدق عليه مفهوم الشيء وعلى
الاول فاما ان يكون ذلك الوجود ما نفهم من لفظ الوجود اعني معنى العام البديهي
المنتزع من الموجودات او معنى او يسميه بعضهم بالوجود الخاص والاول ظ الفساد
والثاني يقتضي ان يكون حقيقته غير ما نفهم من لفظ الوجود كسائر الماهيات غير انه سميت
تلك الحقيقة بالوجود كما ادعى ان ان بالوجود ولا يخفى انه لا اثر لتلك التسمية في الاحكام
ولهذا القسم راجع الى ان الواجب ليس الوجود الذي فيه الكلام ولم يترتب عليه اثبات
التوحيد كما مر ويلزم انه ان يكون الواجب ذا ماهية وقد بين على ان كل ذي ماهية معلول
وعلى الثاني وهو ان يصدق الوجود عليه صدقا عرضيا فلا يخفى ان اثبات التوحيد لا يتوقع

على هذا

على هذا ولهذا صدق الوجود عليه لا يغنيه عن السبب بل لا بد حتى يكون موجودا
ولذلك ذهب المحققون الى ان الموجود معدوم واما سادسا فلانه اذا لم يكن
للوجود قيام بالموجودات لم يصح ما قرره اولا من ان سائر حصصه وافراده محتاجة
الى الغير فيكون الكلام منافيا لاول لم كيف يكون بعض غيره بالوجود مجازا او حقيقة
في الكتب الكلامية والحكمية ان لفظ الموجود بمعنى بديهيا مشتركا بين جميع الموجودات
من الواجب والممكنات ونعلم بديهته ان كثيرا من الممكنات موجود بذلك المعنى بل
القول بكون الواجب هو الوجود المطلق كالقول بالجمل وبيانه من تحقيم نا مور منها ان
الوجود المطلق من المحمولات العقلية ومنها انه من المعقولات الثانية التي لا تحاذي
بها امر في الخارج ومنها انه ينقسم الى وجود الواجب والممكن والقديم والحادث
تيكثر به ومنها انه يتكثر الموضوعات ومنها انه مقول بالتشكيك وجميع ذلك مستحيل في
الواجب تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا فالحاصل القول بكون الواجب هو الوجود
المطلق مبني على اصول فاسدة مثل كونه واحدا بالشخص موجودا في الخارج وممتنع
العدم لذاته ويستلزم بطلان جمهور العقلاء عليها مثل كونه اعرف الاشياء مشتركا
بين الموجودات مقولا عليها بالتشكيك معدودا في ثواني المعقولات والثاني كون الوجود
المصدري بديهيا بجميع الموجودات من الارضين والسموات مع ما فيها متصفا بالعلم
والقدرة والارادة والحيوة وارسال الرسل وانزال الكتب وغير ذلك مما ورد به الشريعة
الشريعة الحقة مما يقتضي صريح العقل بطلانه لكن من يضلل الله فما له من هاد ولا يتوهم ان

٣٤ الشارح اجمل في هذا المقام كلام سيد المحققين في حاشية تجريد الكلام حيث قال
الواجب هو الوجود المطلق اي المعرى عن التقييد وعلى هذا الاسلوب عروض الوجود
للماهيات الممكنة بمعنى كونها موجودة الا انه لها نسبة الى حضرة الوجود القائم
بذاته قال السيد صرح بعد ذلك بان المفهوم المعلوم من الوجود عارض لحصصها وللم
لملاحظتها والواجب هو حقيقته لا مفهوم الموجود المعلوم العام العرضي الخارج
عن الماهيات ولا يعزب عنك ان حمل كلام على ذلك والايم بما قاله الشارح من التوحيد على
هذا التحقيق الذي ذكره لاجل كلا سيما ان فيما بعد وانما حقيقته انه هو الواجب
انما هي مفهوم الوجود العام على ما اشار اليه فاده واشار اليه في مواضع لكنها
ذكره من انه ذلك ذوق المتألهين غير واقع بل ذلك مخالف لما ذهب اليه جميع
ارباب الاديان من زمن ادم الى الان بل جميع العقلاء من الحكماء والفضلاء نعم انما
يوجد ذلك في كلام العاري من مباحث المتفلسفة وحشوية الصوفية بل المتصوفة
ثم ليت شعري بانه اي برهان دل على ان ما سوى حقيقة الوجود ليس موجودا
لذاته والبرهان كيف على ذلك الامر البديهي البطلان وما ذكر بعضهم في موضع الدليل
على ذلك وانه لا معنى له انما يليق السفسطة وهو قوله يجوز ان يكون الواجب عدما او
معدوما وهو ظاهر ولا يحصر به موجودا او مع الوجود لما في ذلك من الفساد والتركيب
فتعين ان يكون موجودا وليس هذا الوجود الخاص لانه ان احد مع المطلق مركب
لو مجرد الوجود محتاج ضرورة احتياج المقيد الى المطلق ضرورة انه لو ارتفع المطلق

كلام قيم

لارتفع كل وجود وجبن اورد عليهم ان الوجود المطلق مفهوم كلي لا تحقق له
في الخارج وله افراد كثيرة لا تكاد تتناهى والواجب موجود واحد لا كثرة فيه اجابوا
بانه واحد شخصي موجود لوجود هو نفسه وانما الكثرة في الموجودات بواسطة الاضافة
بمعنى قولنا ان الواجب موجود انه وجود ومعنى قولنا الفرس موجود ذو وجود بمعنى
انه له نسبة الى الوجود الواجب بذاته وهذا احتراز عن شناعة التصريح بان الواجب
غير موجود ومحصل كلامهم على ما نصوا عليه وصرح الشارح ان الواجب هو الوجود
المطلق وهو واحد شخصي لا كثرة فيه وانما الكثرة في الاضافات والنعوت التي
بمنزلة الخيال والسراب اذ الكل في الحقيقة واحد يتكرر على المظاهر لا بطريق المخالطة
ولا بطريق الانقسام ولا الحلول ولا الاتحاد لعدم الاثنينية والغيرية وكلامهم في ذلك طويل
خارج عن طور العقل الشرع والعقل وما ذكروه من انه لو ارتفع المطلق لارتفع كل وجود حتى
الواجب فيمتنع ارتفاعه اي عدمه فيكون واجبا مغالطة وانما يلزم لو كان ارتفاع العدم
لذاته وهو ممنوع بل لا ارتفاع بالكلية يستلزم ارتفاع بعض افراده الذي هو الواجب
كسائر لوازم الواجب مثل العلم والعالمية فان قيل بل يمتنع لذاته لامتناع الصدق الكلي
مع نقيضه قلنا الممتنع اتصاف الشيء بنقيضه بمعنى حمله عليه مواطأة مثل قولنا الوجود عدم
لا بالاشتقاق مثل قولنا الوجود معدوم كيف وقد اتفق العقلاء على ان الوجود المطلق
من المعقولات الثانية والامور الاعتبارية التي لا تحقق لها في الاعيان بما ذكروه
في بيان امتناع كون الواجب حقيقة موجودة من ان ذلك يستلزم الاحتياج المقدوح في

مهيته

٣٥ بما ذكره المصنف في التلويحات وهو ان الاثم ان الوجود محتاج الى علة في الخارج حتى لو كان
الواجب مهية موجودة وكان الوجود زائدا احتاج الى علة فانه يثبت ان الوجود
لا يزيد في الاعيان على المهية بل زائد في الاذهان فقط فهو اعتبار عقلي فلا
علة له في الاعيان لا المهية ولا غيره فيحتمل ان يكون الوجود زائدا على جميع الموجودات
من الواجب والممكنات كما ذهب اليه اكثر العلماء ويكون الفرق باستناد ذات الممكن الى
العلة دون الواجب والوجود المصدري لا يحتاج كل منهما الى سبب وكذا ما ذكره
في بيان امتناع كونه وجودا خاصا مردود بما حققه الحكماء في كتبهم وفي ارادة شرح النهاية
ثم الشارح بعد ما نقلنا عنه في هذا الشرح ذكر كلمات واهية يعلم ردها مما مهدناه
ثم قال هذا على رأي المشائين واما على ذوق اهل الاشراق فحقيقة النور امر واحد لا تعدد
فيه الا باعتبار الشدة والضعف والكمال والنقصان وغاية كماله هو المرتبة الواجبة و
غاية نقصانه ان يكون عرضا مفتقرا الى غيره كالانوار المحسوسة واما وحدة حقيقة النور
فلان المراد بالنور هو ما يكون ظاهرا بذاته بمعنى ان يكون حقيقته نفس الظهور فهو اظهر
المفهومات ولا تعدد في هذا المفهوم من حيث هو هو وليس ذلك المفهوم وجها لامر
غير معلوم ثم قال واما ان نهاية كمال النور هو المرتبة الواجبة فلان النور اشرف
من غيره بديهة فلا بد من انتهاء غيره اليه بحسب المعنى وعدم افتقاره الى غيره ثم ما ينتهي
اليه سلسلة الانوار يجب ان يكون اشرفها واذا تمهد ذلك فلو تعدد الواجب لكان كل منهما
المنتهى غاية الكمال فلا يكون تعدد لا بالحقيقة ولا بالمرتبة ولا بالغير منهما اولا بل احدهما في
غاية الكمال والاخر دونه فلا يكون النقص واجبا لان الوجود من المهية لما كان كاملا

لا يكون

لا يكون النقصان بسبب المهية بل لاجل المعلولية واقول كلام هذا من الاشراق
في النقل اختلال والمنقول فاسد اما الاول فقط عندهم ان حقيقة ما لعم
كتاب الاشراق فانه لما ذكره مولفه حل عباراته غير ان يكون مورد الكل وارد
ويطلع عليه الاوحدي بعد واحد واما الفساد في المنقول فلا يخفى على من له
ادنى فطانة ثم لا يخفى عليه ان نقصانه ليس ناشئا لامر المهية الواحدة اذا كان
نقصانه معلولا الى العلة كان كماله ايضا مفتقرا اليها فافهم ان هذا شاؤه ولا يخفى
بكم من الباطل المعرض عن المحققين من المشائين واعلم ان هذا الشارح بجملة طبعه
الدالة المرتبة عن القوة العقلية لا يصعد الى البراهين القطعية المبنية على المقدمات
البديهية اليقينية وانما يساوي الى المغيبات الكشفية ودعوى الاشراق والكشف في امور
اصول لها ومع اوائل العقول ولا يعلم بانه لا يعلم الكشف لا في الاحكام ولا في
نظائرها ولا في هذا مما هو اعظم منها فارون ما ذكره في هذا الحكم المنهم الشرح مما حققه
في العوارض التي سماها بالزوراء مبنيا ان حقيقة الواجب حقيقة كل شيء قابلا انما بقي
كذلك بما وقع بعضه في الحكم الكريمة من ان حدوث شيء لا يعرض ثم ان ذات في
الحدوث الذاتي انه كذلك فالشيء ليس حدوث شيء فذا المعلول ليس شيئا بل الوات
العلة بل هو شأن من شؤونه ووجه من وجوهه وحيثية من حيثياته فالمعلول ليس الا اعتبار
تجلي مخصوص واقول هذه سفسطة عظيمة مخالفة للشرع والعقل مبنية على قياس فهي الجامع
مشترك كالمعطي والجامع الذي توهمه هو الحدوث في الحدوث يطلق على الذاتي والزماني

بالادراك القطعي والبراهين المذكورة لاثبات صدوره كل حادث زماني بمادة
ولا يخرج شيء منها في صدوره الى حدوث الزائد بما بل الدلائل القطعية العقلية قائمة على
ان الواجب بالذات يجب ان يكون مباينا للممكنات فكيف يصح الكشف والاشراق
في خلافه وما ذكره هؤلاء لا نقول به اف ن وانما يتوهم من ظواهر بعض الكلمات
المرموزة المستورة ويعتقده بعض الجهلة من العوام المنتحلة الزمام ولعل صاحب الرسالة
ما هو مقصودهم اعلى الكشف فبادر بالفعل والانتحال كما هو عادة السريع وسمعه الكريم
والبحث لم يفعل بعدم الطلبة مع اعراضهم بانهم لا يفهمونه يستحسنون ويمدحون ويقولون
وذلك كما قال الشيخ في الاشارات وقد كان بلمتابس رجل يعرف فوليطيس عمل في
العقل والمعقول كتابا اثنى عليه المشاؤون وهو حشو كله وهم يعلمون انهم لا يفهمونه
ولا فرفوريوس بعينه ثم لم اقل المنصف الناظر الى كتب هذا الشارح يعلم
انه بجلالة شأنه ما كان يخطئ مرة بصواب ويقصر عن توهم الكتاب ويحملها ولا
تهتز للحقائق ويدعها اشتهار جميع الموجودات الى ما يخصها من الكمالات واعا
الكثير كالات من حيث يطلع فيها العامة وصار في البهائم ايه والحمد لله على ذلك
ومع كل هذه الاحوال اكاد اشكر لله بدل اللوم فانه وان ضيع زمان اشتغاله به فان
معين على الفكر في المسائل الجليلة التي تشتغل بها ... فيما فاسمع وان كان
الجهل قدر ان على فيك حتى احمك ليهيبك هذا السهو ... الى وعوف
وقال انه لهذا المذهب وساير ما سمعه من الاعمال القبيحة والافعال الخسيسة اهلكه

موسى على نبينا وعليه وما لو دبه ولم ... عن قولهم ليس المعلول ليس للاعتبار محضا
سقط الطلم ... شيء مما العدم وما دل عليه دليل ولا كشف صحيح ولعل الوعوف
ما صح ليطهر فساده ثم قال فان قلت ... فيما نبهت عليه في المبحث السابق
من لزوم انعدام الشيء بالمرة في كل ممكن لما كان حال العدم لذاته فلا يكون اسقاطا ما هو
بالذات الحصم اذ لابد لكل جائز الزوال من شيء ذات باق وهي التي لا يطرق
اليه جواز العدم والانفكاك لكثيح او قسمه واقول هذا الوهم فاسد مبني على عدم الفرق
بين العدم المطلق الذي يلزم الممكن جوازه وبين العدم الطارئ والفرق بين الانفكاك الواقع
والنفس الامر ... انه لو ... وهذا واشباهه مما ذكره في هذه الرسالة كما اعرف
به من اشتراط ... زاده انه انكار اللحق ولو ... الباطل ثم لا يخفى على من له
بصيرة صحيحة ... على المستغلين به المانعين عن سلوك الطريق المستقيم
باستحصال العلوم الحقة والمعارف الرحمانية من عقولهم الضعيفة ... وذلك
الحقائق تارة لخوارجهم للمفطرة ليصادم ... السلوك وكشاف السر وادوي بعوا اهم
المرو ... بهيجان الوهم والخيال ويلاطم امواج ... السعود
ويحققها ان ... فهم المتحطون في سلك عموم الانعام بل هم اضل ... اهلكهم
في مهاوي الضلالة وازلهم عن صراط الجبالة وكيف لا ... كذلك وقد صرح انه التعو
والتحقيق بان الشيطان انما هو مظهر اسم الجلال الذي هو اسم ... فاين الطالب
الى ذلك الا انه لم اصب عنهم ... شياطين الكلام ودواعي الموفق واحاق كيد بحيلك

المباحث

مستهم فالحذر الحذر ومع ذلك فلا يعصمك من الماء واذا كان الموج قد تلاطم والبحر
قد زخر يعم وادى لا عاصم اليوم من امر الله من رحم فكنت من المغرقين هذا ما حضرنا
الآن في بيان مفاسد ما ذكره من الهيئات وان كان كلام حقيقها بالاعراض دون
الاعتراض فانه مما لا ينبغي المعاني بل مما عليه من المطاعن وما عنده من الصانع الصانع
والصانع العمال هم بصورتهم فرعون سلاطين المعرفة وقارون اساري الحكم
لوضوح البرهان الاطعيانا ولا اللسان الا عصيانا ولا امام الحجة الكشف عن الحجر الكهم
علم موسى ... من المعاني الذي لصورة محاس كابانه والسلام ولظهر عما ...
علم من جمع للكمال ... ما يقع في المال كاسانه واخلاقه ثم لم ... هو العلم بكل
شقاوة والموجب لكل عبادة اعوانه فانه للكونه في صلب آدم ... ابليس عن
عبادته ولذلك طرده الله عن سعادته لاجل عدم المناسبة بينهما اوجب استكبار الشيطان
عن امر الرحمن ولو وجد في حق آدم ... لخر له ابليس ساجدا وصار لهم المقبول
عبدا عابدا ثم لا يخفى على الوفا ان ... الزوراء لعله قوم ... العوم
ولم يعذرو والقصور ... على ادراك معنى غير الوجود الذهني ... اذ عوا الموهوم
وحسبوا انه ... كل شيء ولعل وجه اختياره مذهب هؤلاء عدم اقتداره على تصور
ولكن اصح من هذا المفهوم ... العالي ... على ما صرح به في
وحواشي التجريد والزوراء وشرحها وساير مؤلفاته العارية والوسيم لم ... الواجب حقيقته
ودعم انما هو مفهوم الوجود المصدري البديهي ولما الممكنات كلها اعتبارات ...
عارضة له ... عليه قائم ... فكل موجود هو ... الحقيقة

سعى حاصل اعتبارى ولا يخفى على ادنى النهي ان هذا مع انه مستلزم لمفاسد شتى عقلا
وشرعا منها ما لا يخفى ومنها ما اشرنا اليه انه مخالف لجميع آراء ارباب الملل واهل
النحل ومصادم لما نص عليه كافة العقلاء سيما المحققين من المتكلمين والحكماء فنشير الى
اقوال هؤلاء ليتضح جلية الحال ويظهر حقيقة المقال فنقول اعلم ان العقلاء اختلفوا
في كون الوجود الى المهية فذهب بعضهم الى ان الوجود بالمعنى المصدري قائم بجميع
الموجودات من الواجب والممكنات وموجودية الشيء عبارة عن قيام وجود او افراد الوجود به
والوجود موجود بذاته كما ان الوحدة واحدة بذاتها وذلك مذهب المتكلمين وبعض
او الى ان الحال في الممكنات كذلك واما الواجب فوجود من افراد الوجود العام
بذاته لا لقيام وجود به ومفهوم الوجود المعلوم عرضي بالقياس اليه وكنهه غير معلوم وهذا
هو المشهور من مذهب الحكماء وبعض اقوال الى ان الحال في الواجب كما ذكر لكن الممكنات
موجودة لا لقيام الوجود بها بل تعلق وارتباط لها به وذلك التعلق مجهول الحقيقة
فمعنى قولنا زيد موجود ان له نسبة وتعلقا الى حضرة الوجود القائم بذاته لان للوجود
فيها ... معنى الموجود انه ذو وجود كما انه معنى المتحول انه ذو مال ... جعفر الواجب
في هذا الوجود المطلق الذي عن التقييد وهو في حقيقته فالوجود واحد والموجود
كلي وهذا المذهب هو الذي ... المحقق ... لا ندركه الا ولو لا البصار والالباب
الذي حضرا بالحكم بالغو ... الخطاب ولا يخفى عليك ان ... الشارح الوجب
غير مطلع على شيء من المذاهب الثلاثة الاول ... واما الثاني والثالث فلان

68

الذهن النهاية تكون لعرضه المفهوم المعلوم من الوجود ولا يستلزم [illegible] القول
بذلك كما عرفت في أول [illegible] الوجود المصدري أمر اعتباري انتزاعي غير موجود
أصلا غير قائم بالموجودات لا بالواجب ولا بالممكنات والمراد بالوجود حيث أطلق
إنما هو الموجود بما هو موجود ونعم إن مفهوم الموجود إذا قيس إلى كثير من الأفراد فهو بحسب
النظر إلى أنه يكون ذاتيا لكلها أو عرضيا لكلها أو مختلفا فالأول مذهب الصوفية والثاني
للحكماء والثالث لم يذهب إليه ذاهب [illegible] أي من بعض الحكماء ثم لا يخفى المنافي
من الحكماء الذاهبين إلى أن الوجود عرضي بالقياس إلى الأفراد قالوا إن المهية الذي [illegible]
ومعنى قولنا مهية الله أنه لا مهية له وذلك لأن كل ما له مهية فهو معلول [illegible]
[illegible] الوجود [illegible] لأنه [illegible] العقل إلى مهية ووجود [illegible]
ذلك وإنما هو موجود بحت [illegible] هذا النحو التقسيم العقلي إذ كل ما يعقل [illegible]
التقسيم فهو محكم [illegible] في كتبهم قال [illegible] الذي [illegible]
فإنه [illegible] وجود [illegible] منها موجودا [illegible] منها موجودا [illegible]
[illegible] أو معقوله [illegible] إلى غير النهاية وقد [illegible] كل
ما [illegible] كلي [illegible] بعد [illegible] هذا الواحد واجب الوجود [illegible]
مهيته وراء الوجود [illegible] إذا أخذت [illegible] وجود [illegible] لذاته [illegible] الوجود
للمهية [illegible] باعتبار [illegible] في الباب [illegible]
بسبب غير [illegible] هذا الكلام [illegible] عن [illegible] الواجب لذاته

[illegible]

136

[illegible] الذهن [illegible] وجود [illegible] فإنا لا نمنع [illegible]
[illegible] وجود [illegible] المهية [illegible] الرجحان
[illegible] وجود [illegible] المهية [illegible] الواجب لذاته [illegible]
لذاته [illegible] قوله كل [illegible] المهيات
[illegible] والكلام [illegible] ثم [illegible] الذهن [illegible]
[illegible] في بعض [illegible] في إبطالهما [illegible]
عنك أنه خالف جميع المنتسبين إلى الملة الإسلامية [illegible] فيما ذكره [illegible] البعض
[illegible] اقتصر [illegible] على هذا [illegible] في كتبهم [illegible]
[illegible] وليس هذا أول [illegible] في الإسلام [illegible]
الملة الإسلامية فقط كلامهم [illegible] بل على ما ذكره المتكلمون [illegible]
مذهب الحكماء وأما غير المليين [illegible] إلى مذهب [illegible] جميع
[illegible] والرواقيون إلى مذهب [illegible] والدول
ثم وصل كلام [illegible] المتكلمون وجميع ذلك مخالف لمذهب [illegible]
[illegible] مخالف لمذهب [illegible] العقلاء وهذا قال الإمام
[illegible] وجوده [illegible] قالوا لو كان وجوده [illegible] المهية لكان ما
لم [illegible] ذلك الوجود [illegible] المهية [illegible] أو لا [illegible]

69

[illegible] المهية فلا يكون عارضا إذ كل حال [illegible] محله فيكون وجود الموجود [illegible]
لذاته وهو [illegible] كان محتاجا إلى تلك المهية وما هو محتاج إلى غيره [illegible]
لذاته [illegible] الواجب [illegible] الشيء على [illegible] الواجب
موجود الوجودين [illegible] الواجب من الممكنات [illegible]
أنه لا نزاع [illegible] ما ذكرتم [illegible] العلة [illegible] الوجود
فلو كان الواجب علة [illegible] بالوجود فإنه [illegible] الممكنات
[illegible] لوجوداتها [illegible] المعلول [illegible] المهية [illegible] وجودها
بالوجود [illegible] العلة [illegible] المحقق الطوسي [illegible] للوجود في
الخارج [illegible] التصور [illegible] صحيح
ولكن أرباب المذهب [illegible] لم [illegible] معارضة الإمام [illegible]
[illegible] العلة [illegible] علة للوجود كانت
متقدمة [illegible] الأمر والعلة [illegible] علة للمعلول [illegible] الوجود [illegible] تقدمها
من حيث القبول لا من حيث الوجود بخلاف العلة [illegible] ولا يلزم من تقدم
القبول تقدم المقبول فلم [illegible] العلة [illegible] متقدمة بالوجود على المعقول
دون [illegible] وزيادة توضيح ذلك أنه لا يلزم من [illegible] المهية [illegible]
وجودها [illegible] اللزوم بالوجود فإن [illegible] الكل [illegible]
ولذا الإمكان لازم لمهية الممكن مع عدم [illegible] الممكن [illegible] بالوجود فلوازم

المهية

138

المهية لازم في كل حال [illegible] موجودة وإنما [illegible] مانع لوجود المهية في القبول
فيكون قبول المهية له سابقا على وجوده لأن قبول المهية ليس موجوده بل [illegible]
[illegible] وقبول الملزوم له [illegible] لوجوده [illegible] وهو مانع لوجود
المهيات [illegible] وجود اللوازم ولزوم اللوازم والمهية قبل الوجود علة
للزوم ومع الوجود علة لوجود اللزوم هذا فإنه [illegible] مع
إمكان الواجب [illegible] الواجب والممكن مع اعتراضهم [illegible]
[illegible] الثالث [illegible] واجب الوجود [illegible] معقول ووجوده معقول [illegible]
وجوده الثالث الوجوب [illegible] الأمرين [illegible]
[illegible] الوجود الوجوب [illegible] الرابع لو كانت [illegible] الوجود [illegible]
[illegible] الموجودات [illegible]
تمام [illegible] كل واحد من الموجودات [illegible]
الذي لو كانت [illegible] كل موجود من الموجودات [illegible]
حقيقة الباري [illegible] لم يكن كل [illegible]
[illegible] المحقق الطوسي من جميع ذلك
الوجود عرضي [illegible] على الوجودات [illegible] حقيقة الباري إنما هو
الوجود [illegible] المطلق [illegible] الإمام [illegible]

إمكان البحث والمناقشة فيه
والحق ما حقق المحقق ثم الإمام
ذكر من بعض [illegible] الحكماء معارضات
الأولى أن الوجود إما أن يقتضي التجرد
واللاتجرد أو لا يقتضي شيئا منهما
فعلى الأخير يلزم إمكان الواجب
صح

٧٠ وقال الشارح قائل بأن الوجود الذي هو عين هو الوجود العام والذي هو عين
الماهية الباري هو الوجود الخاص فما بحسب الوجود الذي هو عين حقيقة
الواجب اما عين الوجود الوجود التام واما العام وجزء منه واما لا هذا ولا ذاك
الاول يستلزم ان يكون ذلك الوجود الخاص بديهي التصور كالعام والثاني يستلزم
ان تكون حقيقة الباري مركبة من العام والقيد وذلك القيد اما وجودي او عدمي لا
سبيل الى الثاني لان حقيقته موجودة والمعدوم لا يكون جزءا للموجود ولانه حمله العقود
في السلبية معلوم للبشر والوجود معلوم وبذلك يثبت مطلوبنا ولا الى
الاول لانه لزم تركب الواجب وايضا الوجود العام اما قائم بذلك الجزء او
ذلك الجزء قائم بذلك الوجود واما كلاهما قائمان بشيء اخر والكل باطل اذ على الاول
يلزم قيام الوجود الباري بماهيته وعلى الثاني لا يمكن لكل وجود استعداد قبول
ماهية الباري وعلى الثالث يشكل ما لزم على الاول والقسم الثالث ايضا لان يكون الوجود
العام عين الخاص ولا جزءه بل كان موصوفا بالوجود العام يستلزم ما ادعاه
وجوده زائدا على ماهيته واقول انما يلزم الاختيار اولا لان الوجود العام عين الوجود الخاص علمي نه
وخرج اتصاف العام لا يلزم حدة الخاص وانما يلزم لو كان في العقل كما كان في
الخارج وثانيا لان الوجود العام جزء لكن جزء المفهوم العقلي الذي هو عرضي للعارض
الله لا انه الخارجي او ماهيته فلا يلزم تركب حقيقته واما ما ذكره من انه على تقدير
الجزئية يلزم العلم بحقيقة الواجب فممكن دفعه بمنع قوله العقود السلبية معلوم اذ كل

سلب

سلب في مقابلة ايجاب ولا يحصل العلم بالايجاب المقابل وهو ايجابي لم يكن بعض العقائد
الايجابية غير معقولة وايضا اكثر المقدمات التي ذكره لاستحالة هذا القسم مستدرك
اذ يكفيه ان يقول لو كان العام جزءا لزم تركب الواجب وايضا لنا ان نختار من الاقسام
الثلثة التي ذكرها اولا ان الجزء الاخر قائم بالوجود وما ذكره في ابطاله من انه يلزم
ان يكون لكل موجود استعداد ان يحصل لماهية الباري ممنوع وعلى تقدير تسليم ان كل ما
يقبل العام يقبله الخاص لا يلزم ان يكون كل الوجودات مستعدا لقبول ماهية الباري
اذ الجزء الاخر جزء للوجود الخاص والخاص عين ماهية الباري كان الاخر جزء الماهية
الباري فما هو اللازم ليس استعداد قبول ماهية الباري بل استعداد قبول جزء لها
ولئن سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون الاقسام الثلثة باطلة ولا يلزم ان الكلام في الوجود
الواحد بل الماهية الواحدة الموجودة ولما كان الوجود الخاص عين ماهية الواجب وكان ليس
مركبا من الوجود العام والقيد كان الخاص ماهيته وحده وثانيا لان الوجود العام
الخاص ولا جزء ولا يلزم من ذلك الا انه بهما في العقل وهذا غير محظ واعلم انما
التمايز بحسب الخارج وبها يلزم ذلك لو كان الوجود العام موجودا في الخارج
ثم نقول للتوضيح جواب المعارضة الثانية انه ان اردتم بقولكم وجوده متصور ان
وجوده بالكنه متصور فذلك ممنوع وان اردتم انه متصور بالوجه فهو غير مفيد لان
ماهيته ايضا كذلك ولئن سلمنا ان وجوده متصور بالكنه لكن لا نسلم ان وجوده الخاص

٧١ متصور بالكنه وايضا غاية ما لزم من هذه الشبهة ان حقيقة الواجب ووجوده متغايران
بحسب العقل ولا نسلم فيه نزاع وانما النزاع في عدم تغايرهما في الخارج فان بعض خاص
المتأخرين في جواب المعارضة الثالثة ان في الواجب وجودا زائدا على حقيقته ووجودا
عاما عارضا للاول والوجوب نسبة او كيفية بينهما ولا يخفى ما فيه والاول يقولون اوم
ان الشيء لم يرد بالوجوب معنى وبالوجود معنى يكون احدهما موصوفا بالاخر انه على بل
هو شيء واحد بسيط ولا يمكن ان يشرح الا بالالفاظ مركبة والامور الحقيقية لو نسبت دل
عليها بالالفاظ للمعطل عما كان بالعكس فالباري سبحانه وتعالى لما كان موجودا
لا لعارض وجوده كشاء ولا يحصل الوجود من خارج فقيل انه واجب الوجود ليتميز بذلك
من الممكن الذي استفاد الوجود والوجوب من الغير ومما يؤيده ما ذكره ما ذكره الشيخ من ان
واجب الوجود معنى بسيط لا يمكن ان يعبر عنه الا بلفظ مركب وهو قولنا واجب الوجود
واما كون الواجب في المعارضة الرابعة واجب فقط وتحقيق الكلام في هذا المقام
يحتاج الى محل اوسع ولا بأس ان نشير ههنا اشارة خفية الى ما هو التحقيق لاي مذهب الصوفية
فنقول ان بعض اعاظم الصوفية اعلم ان حقيقة الحق المسماة بالذات الاحدية ليست
الوجود البحت اي الوجود من حيث هي موجود لا بشرط التعين ولا بشرط
اللاتعين وهو من حيث هو مقدس عن النعوت والاسماء وذلك لانه قد ثبت ان
الواجب ليس له ماهية وانما هو موجود بحت فهو اما الوجود الخاص او العام او المطلق
لا سبيل الى الاول والثالث لانه زائدا على الشيء اما انا سنبين ان الوجود لم يكن

داخلا

واجبا وايضا لزم ان يكون ماهيته كلية يستلزم امكانه ولا سبيل الى الثاني لان الوجود العام
المعقول بالتشكيك ليس الا في العقل ولا وجود لمعنى العموم في الخارج فتعين الثالث
حقا فالواجب هو المطلق واقول لا يخفى ما في هذا الكلام لان اهل التصوف والاجلال
يعتمدون على الكشف لا يعتمدون على الدلائل العقلية وانما اعتمادهم على المكاشفات الذوقية و
تحقيق مذهبهم على ما فهمت من كلامهم المنتشرة المتفرقة ان الواجب هو الوجود الحق
الثابت المطلق الذي لا نعت له عموم ولا خصوص وما سواه لمعدوم فظل حادث لانه كل الوجود
وكله الوجود فلا شيء غيره الا انه بكل شيء محيط وعلى كل شيء شهيد والموجود من حيث
هو موجود ومقسوم لكل معنى من الموجودات في هو مقومة للكل وليس موقوفا على
وجود الاشخاص والمتشخصات لانه موجود بذاته اذ لو كان الموجود موجودا بغيره
لاحتاج الى علة والمحتاج الى العلة انما هو الموجود للتعين المتقيد بالعموم او الخصوص من حيث
التقيد فشاهد غناه وفقر الاشياء اليه دلم وعلمه وزوالها ولعدم وجوده في كل
كل شيء لامتناعه وعن كل شيء لا بل ايه فانه اذ لا وجود سواه فهو الواحد القهار
له وحدة غير وحدة الكثرة وحدته عين ذاته وهي المراد بالوحدة الذاتية واعلم
ان المهيات كلها ظلال لذلك الموجود المطلق الواجب في الكائنات بينها وجود
على من فوق العرش قبل الوجود الخارجي كلي في المبادي العقلية جزئي في النفوس الفلكية الا فلكية ص
محكوم عليه بقبول الوجود الخارجي لا يسلك عنه والا لكان العدم الصرف قابلا للوجود
وهذا هو المراد بالاعيان الثابتة في العدم فاذا حصل الاستعداد في سلسلة الامكان

والمسببات ظاهر باسمه والانعت باطنه واذا زال الاستعداد فنيت بطلت
عن قبول الوجود في الخارج والوجود بحاله لا يتغير عن حقيقته اذ الزائل الباطل
هو استعداد الماهية عن قبول تجليه الوجود الخارجي لا الوجود والا لكان
قابلا لضده الذي هو العدم وهو الممتنع لقوله تعالى ويبقى وجه ربك ذو الجلال
والاكرام وقوله كل شيء هالك الا وجهه وتلك الماهيات هي الظل الممدود المراد
لقوله تعالى الم تر الى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكنا
اي ثابتا في الشيء الذي جعله دليلا وهو العقل اذ لا تميز غير الوجود ولهذا وصفه باليسير
لان كلها لا تظهر معدومة دفعة بل التقبيل اليسير هو المفني واليه يرجع الامر كله و
بالجملة اذا اضيف صورة مخصوصة من صور جملة الحق اليه هي في ذاته اسم
وجود في المخصوص حصل الامكان في الممكن في العقل فهو اضافة بين امرين مخصوص
في العقل من حيث انهما مخصوصان واما اذا لم يعتبر الخصوصيتان لم يكن امكان فحقق
فكل مخصوص ممكن من حيث هو مخصوص واجب من حيث هو هو والممكن ما لم
لم يوجد فهو واجب فلذلك الحيثية الغير بالغير والاضافات امور اعتبارية
باطلة فظهر ان لا موجود سوى الله واذا اعتبر الاعتبارات فالاعيان
اصل عالمية ومنشؤها ولكن الحق الهما اصل سائر صفاته وخواص الاعيان
صفات صفاته وصورها اسماؤه فلها اسمه اللطيف اي الانسانية له وخاصة
صفته

اي الظاهر

اي الظاهر صورة صفته والماهية مع الوجود كالانسان اسم له وما كان موجودا بالابداع
كلمة كما قال الله تعالى في حق عيسى عم وكلمته القاها الى مريم وقال اليه يصعد الكلم الطيب
وكلمات الله التامات وباثرها انهما افعاله فظهر له التكثير الا الله ولهم صفات لا هو
اي بالاعتبار العقلي ولا غيره اي في الخارج فاذا كان الحق الذات هو الذات ظاهر معنى
قولهم التوحيد اسقاط الاضافات وقول امير المؤمنين عم كمال الاخلاص نفي الصفات
عنه فان قلت يلزم مما ذكرتم اختلاط الواجب بالممكن ولزوم السعر والنحوي في
ذات الواجب واذا كانت الظاهر على الموجود والموجود على الكثرة فما بالنا نجد
موجودا غير عالم قلت الواجب هو الوجود المطلق من حيث انه مطلق المحض هو
الموجودات المعينة من حيث انها معينة ولزوم النحوي باعتبار المظاهر غير ظاهر الفساد
والممتنع انما هو النحوي بحسب الذات في ذلك غير لازم وكذا التغير فهو في محض الوجود
وانما هو من حيث الاضافات واما الجواب عن السؤال الاخر فهو لان الوجود
كل شيء واحد كله معلوم وعلم عالم لكن اذا اختلط شيء من بعض المظاهر كالهيولى حجب
ولم يظهر منه الانعم اي الوجود المحسوس واحتجب الادراك وسائر الصفات في الاجماع
من بعض الصفات بعضا فان صفات جلاله ابدا ساترة لصفات جماله الرحيمي العلم
والادراك في هي المحجب النوري المجرد فهو من حيث خصوصه لا عالم ومن حيث الاصل
الا محض فمن حيث كونه وجودا عالم كالنفس الناطقة المجرد ومن حيث الخصوصية الصم

معلوم في العلم الازلي واصل الوجود حيث كان معلوما كان علما اذ الوجود
كله واحد فكل وجود من عالم مشوب بالعدم وعدم ادراكه اختلاط العدم به
فلو صفا الوجود لكان عين الادراك فلو صرفت التعينات لا تفاوت في الموجودات
في شيء ما حتى لم وجود الجمادات في حضرة الكشف العياني لا ينفك عن العلم وهذا
امر لا يحول بيانه بالبرهان فليستدرج الطالب الى العيان ليعين ما تلوناه عليك لكن
منهم لم الوجود اي الوجود من حيث هو موجود صعب عسير الاشتداد وهو كلي
طبيعي ومن حيث هو اي لا بشرط شيء هو عين حقيقة الواجب فلا يكون الواجب جوهرا
او عرضا او شيئا من الكثيرات فان قلت حقيقة الواجب على ما ذكرتم عين كلي طبيعي
وكل كلي لا يوجد الا في ضمن افراده فلا يكون الوجود من حيث هو واجبا لاحتياجه
الى الوجود قلت لا نسلم ان كل كلي كذلك وانما ذلك حكم الكليات الممكنة واما
مطلق الكليات فليس كذلك بل الامر في الكلي الواجب بعكس ذلك حتى
ان الجزئيات تحتاج اليه في الوجود والتقرر نعم تحتاج في ظهوره الى الجزئيات
دائما في الوجود فالجزئيات مجالي المطلق فان قلت الوجود مقول بالتشكيك
والمقول بالتشكيك لا يكون حقيقة افراده قلت لم اريد انه مقول بالتشكيك
على الوجودات من حيث هو وجودات فممنوع وان اريد انه مقول بالتشكيك
على الماهيات فهو مسلم لكن لا ينافي ذلك كون الوجود عين الافراد ومنشأ لها
فان مظاهره في العقل والخارج والاختلاف بالتشكيك انما هو في ظهوره في

المظاهر

المظاهر لا نفس الوجود ولعلك تختلج في وسمك ذلك فاعلم انه الحق تعالى لم يظلمات
ولو رفعها حجاب لذاته وهي عين صفاته في ان يترقى اليها ليعطوها بالنظر
حتى يصلوا الى التوحيد ثم السرون فيه وفي سواء اسمائه وصفاته وهو الرجوع
الى الكثرة بعد الوحدة بحيث النظر يقولون من اسم الى اسم ومن صفة الى صفة الى
اسم الاعظم وهي مقاماتهم فيدخلون في ملكوت السموات يعني الترقي عن عالم الملك
والتجرد عن ملابس البهيمية كما قال عيسى ع لن يلج ملكوت السموات من لم يولد مرتين ثم
يتدرجون الى عالم الجبروت فيتصلون بالانوار القاهرة العقلية الى العقل الاول
ثم بعد ذلك الفناء في التوحيد وهو الطمس في نقص الوجود الحق والمحو بالكلية محض ر
ولم كان الوصول الاول حقا انهم لكنه عز وجل ابقاهم البقاء الحق في السير منهاك
سير الله ويسمونه مقام الخلد والفناء في الخلد اي لا يكون بتسلسل الموت الا صلية ومن هذا
ظهر لهم الحق لا يعرفه الا هو ولا يحيطون به علما هذا ما يتحصل ويحصل من كلمات المنصورة
ومقالاتهم التي اخبروا ابناء مكاشفاتهم والله اعلم بحقيقة الحال ودقيقة المقال
والحق عندي ما حققه محققه ثم انه المحكم لما فرغ من اثبات توحيد الواجب شرع
في التنزيه عن ارادات شريك الوحيد وتنزيهه عن سائر الوجوه فقال الكلام
والماهيات كثيرة وقد بينا انه الواجب الوجود واحد فليست هي واجبة الوجود
فهي ممكنة فتحتاج الى مرجح هو منتهي الى واجب الوجود حذرا من لزوم المحال الدور
والتسلسل وعكس لم يسقط حد ذلك [illegible] في اثبات الواجب وهو ط ووا
الوجود لا يشركه شيء من الاشياء اذ كل شيء فهي علة لكله فيكون معلولا لها ثم انه

لا يجوز ان يكون تلك الاجزاء وجب لما بينا انه لا واجبين في الوجود فيكون محكم كل
ممكن محتاج الى علة متقدمة عليه فيكون اجزاء الواجب محتاجا الى علة فيكون الواجب
في ذاته وهويته محتاجا الى شيء فلم يكن واجبا لذاته قال الشارح ويمكن ان يستدل على
نفي التركيب الذهني بان وجود الجنس والفصل واحد وهما متعددان اما الاول فيصح
الحمل واما الثاني فلانهما لا يكون عينهما وقد شاركه وجود الواجب عينه فلا
يجوز كونه مركبا منهما وهذا ايضا سوانح الوقت واقول ان اراد انهما متعددان تحت
الوجود الخارجي فهو ممنوع وان اراد انهما متعددان تحت الوجود الذهني فهو مسلم لكن لا
منافاة بين كون وجودهما عينهما بحسب الخارج فانهما في الخارج واحد جعلا ووجودا كما ذهب
اليه القوم فيمكن ان يكونا عين الوجود ثم اللايق في قوله من سوانح الوقت للعبد و
المعهود هو الوقت المعهود الذي يكون فيه لو ان القوة فانه لم يلزم من قوله وجود
لا يكون عينهما بحسب الذهن منع المقدمة الاولى ولذا اريد بوحدة الجنس والفصل
وحدتهما في الجعل ولزوم النتيجة لذا اريد وحدتهما في الخارج ولذا اريد به ان
وجودهما لا يكون عينهما بحسب الخارج تردد في المقدمة الثانية ويمنع من اصله على
تقدير ولزوم النتيجة على تقدير اخر على ما عرفت في المقدمة الاولى ثم الظاهر
من كلام الشارح ان يقال ان هوية الواجب انما هي الوجود المطلق وقد ثبت في
موضعه انه لا جنس له ولا فصل فلا يكون للواجب جنس وفصل لكنك قد عرفت فساد
اصله بعدم التعويل على ان هوية الواجب هي الوجود الخاص المعلوم على تقدير

حيث هو من المعرض اللتي ذكر بها لانه لم يرد له وجود بهما لا يكون عينهما ح

معلوم منه مركبا من الجنس والفصل ويمكن ان يستدل عليه قبل المشايخ الفلاسفة بان
الواحد لا ماهية له بانه لو كان له جنس وفصل لكان له ماهية ضرورة ومن
قبل الكل بان الجنس والفصل وان كانا متحدين بحسب الخارج لكن العقل يحكم بعدم
ذلك الامر الخارجي من حيث انه فصل عليه من حيث انه جنس ونوع على ما بين
في موضعه وصرح الشارح في مواضع عديدة من كتبه فلا يكون الواجب مركبا والصفة
لا يحصل انها والا لما احتاجت الى محلها فوجب ليس محلا للصفات الوجود ولذلك
لان لا يكون ليس بوجد هو الى الواجب في ذاته صفات فان الشيء الواحد البسيط لا
يباشر عن ذاته والا لزم ان يكون البسيط قابلا وفاعلا فيكون فيه جهتان فان
اتحدتا لزم التركيب وان كانتا واحدتا لزم التسلسل هذا ما ذكروه واوردوا
عليه انظارا كثيرة والكل مشهور لا فائدة في نقلها ثم ما اشتهر انه لا يقال
له ذو اثنا واحده مع انا نعرف في ذواتنا قال ولكن اذا افترقنا يكون القابل
شيئا او فان القابل هو البدن مثلا والفاعل هو النفس بواسطة القوى والآلات
فظهر ان واجب الوجود واحد في جميع الوجوه واعلم ان لم اي للواجب كل معان
مثل العلم والحكم اشرفها الذي هو العلم في مثالنا هذا وكيف يعطي الكمال
من هو فاقد فيتعين ان يكون متصفا بالكمالات فهو عالم قادر حي مريد واحد
من جميع الوجوه وكل ما لو صح يكثر ام تجسم وتركيب يمتنع عليه والتجسم متناول
للجسم والجسمانية ايضا درجة التركيب وما هو امتناع الجهتية الجسمانية فلا تكرار

والفاعل نفسه

٧٥ واعلم ان الامور المتساوية او المتماثلة قوة وقدرة ابدا ولهذا كانت آثارها
وافعالهما متوافقة واضداد ولهذا كانت متخالفة متمانعة وقد يعبر بالضد
المانع في القوة وبالند المكافئ فيها وربما يطلق الضد على المقابل في الوجود
المتعاقب على الموضوع والند على المثل والحق انه تعالى شانه لا ضد له بمعنى انه
غير الموضوع ولا مشارك مماثل قوة او مقاربه قدرة ولا ند لتنزهه عن المثل
تماما ولا شبيه لما مر لاختصاصه بالجسمانيات في الاجسام وله الجلال والعظم
الاعلى الذي هو فوق كل عظيم وذلك يستلزم سلب جميع النقائص عنه والكمال الاتم
الشامل لجميع الكمالات وهي الصفات الثبوتية والشرف الاعظم والنور الاشد
ليس بعرض محتاج الى حامل لعموم وجوده ولا بجوهر مشارك للجواهر في حقيقة
الجوهرية التي هي جنس محتاج الى فصل ويلزم التركيب كما هو المشهور ولو لم يكن
الجوهر جنسا على ما هو راي المتاخرين اصلح ان يسلب الجوهر عنه الا دليل فرق وهو
انه لو كان جوهرا لكان له ماهية والجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع
وقال الشارح هذا مبني على تخصيص الماهية بما يغاير الوجود واقول ليس الامر كما
حسبه فان الماهية يطلق على الصورة العقلية التي يقال على السؤال بما هو والواجب
منزه عنها ما يتعلق بالكلي فان الحكماء ذهبوا الى ثبوت الماهية له ممتنع اذ كل ذي
ماهية معلول والمتكلمون الى انه ممكن غير واقع والجوهر له ماهية معلومة فلم يكن
جوهرا وهم يتفطنون ثم دلت علامه اي على الدليل الموصوف بما ذكر ثم الصفات الاجسام

باختلاف

باختلاف الاجسام في هيئاتها فلولا مخصصها لما اختلف اشكالها ومقاديرها وصورها و
اعراضها وحركاتها ومراتبها كما في العالم ولطائفها فالاختلاف المذكور يدل على
وجود مخصص منزه عن الاين والضد والند موصوف بالعظم والكمال والشرف
فان العلة الاخيرة لتلك الامور اعني مخصصها الاول الذي ثبت وجوده لو لم
يكن موجودا لزم الدور والتسلسل ولو لم يكن منزها عن الضد والند لم يكن مخصصا
اولا كما فرضناه ولو لم يكن منزها عن الاين لكان جسما لامتناع كونه جسمانيا والا
لكان محتاجا الى الغير اذ ما ركانه في الحقيقة بل لكون كل جسماني له مثل او ضد على ما
بين في موضعه واللازم لكن منزها عن الضد والند ضرورة انحصار الثبوت الى الذين
عنهم المص في الاجسام والامور الحالة فيه ولو كان المخصص المذكور جسما لما حصل الاختلاف
المذكور على ما اشار اليه بقوله ولو اتصف الجسم بمبائنتها لما اختلف فيها وبعد ذلك
يظهر لزوم اتصافه بالصفات المذكورة ولا يخفى ان ما ذكرناه اظهر وادق مما ذكره
الشارح ثم ان المص اشار هنا الى برهان اسهل على اثبات الواجب وتوضيحه
انه اختلاف الاجسام ممكن لا بد لها من علة وليست الجسم المطلق والا لما كانت
الاجسام فيها ولا الجسم المخصوص والا لدار لان تخصصه بها ولا جسمانيا اولان الكل حكم
بان الاجسام ليس وجود بعضها عن الاخر اولى من عكسه وانه قد برهن في موضعه
على انه الجسم لا يمكن ان يتكون عن الجسم الاخر ولا الوصف العام يثبت الحكم اذا الوصف
فرع المخصص ولا الوصف العام يثبت الحكم لمثل ما مر في الجسم الاول فهو اذن امر ما

ليس بجسم ولا جسماني وهو النور المجرد وذلك اما ان يحتاج الى غيره وهو الواجب او
يحتاج وح لا يكون احتياجه الى الاجسام وهيآتها لان الشيء لا يكون ابدا يوجد
ما هو اشرف منه فيعلل بكونه احتياجه الى نور اخر مجردا ولا يدور ولا يتسلسل
فينتهي الى ما لا يفتقر الى غيره وهو الواجب لاستحالة عدم معدمات معقولة ومرتبات
مجموعة والتقدير لالات باطلة والتقدير ان كان عظيم هاهنا دلالة في كلام المحشي المحقق
على شيء منها واعلم ان اثبات الواجب موقوف على بيان امتناع كون احد طرفي
الممكن راجحا على الاخر رجحانا ناشيا عن الذات غير منته الى الوجوب الا ان الجملة
او الاقتضاء حتى يكون لنا لو صدر حكم بذلك الرجحان من غير احتياج الى غيره واستدل
لوجوده منها انه لو لم يكن ذلك الرجحان لو لم يجز وقوع الطرف المرجوح نظرا الى ذات
الممكن لم يكن ممكنا ولو جاز وقوعه نظرا الى ذاته لرجحانه على الطرف الراجح نظرا
الى ذاته اذ لا يتصور الوقوع بدون الرجحان لكنه لا يكون راجحا لما فيه مقتضى ذات الممكن
وقال الش في تحشية شرح التجريد معترضا عليه لنا هذا انما يتم اذا كان اقتضاء الذات
رجحان الطرف الراجح على سبيل الوجوب واما اذا كان على سبيل الرجحان الى قليلا لان
الخصم لا يسلم ان ما ينافي مقتضى ذات الممكن اولوية تمتنع بالنظر اليه فان محل
النزاع انما هو جواز اقتضاء الممكن اولوية الطرفين مع عدم امتناع الطرف الاخر
فيقول الخصم لم لا يكون لنا يكفي اقتضاؤه لتلك الاولوية على سبيل الاولوية
وهكذا الى ان ينقطع الاعتبار وجواز رجحان الطرف المرجوح في شيء من تلك
المراتب نظرا الى ذات الممكن لا ينافي اقتضاء ذاته رجحان الطرف الاخر

لان الطرف

لان الطرف الراجح في كل مرتبة من تلك المراتب راجح بالنسبة الى الممكن للواجب هو
فلا ينافيه جواز وقوع الطرف المرجوح جوازا مرجوحا ثم ذكر ما اخذه من الامام
وقال لو قيل بعضهم رجحان طرف فيه بعينه بعض مرجوحية مقابله ومرجوحيته يستلزم
امتناع ترجيح المرجوح وامتناعه يستلزم وجوب الطرف الراجح نسلم منه ذلك الا ان رد
واقول ما توهم ليس على ما توهم بل الامر بالعكس فان المساواة بين رجحان طرف و
رجحان مقابله بديهي سواء كان الاقتضاء على سبيل الوجوب او لم يكن ولا يحتاج في
هذا الاستدلال الى دعوى لنا ما ينافي ما يقتضي ذات الممكن ممتنع بالنظر اليه بخلاف الدليل
المأخوذ من الامام فانه لا يتم دون تلك الدعوى او ما يؤدي مؤداها كما لا يخفى
وهو الذي عنوانه بواسطة المحصل قال قطب المحققين في شرح الاشراق كل ما هو نور لنفسه
فهو نور مجرد واستدل عليه بيان عكس نقيضه وهو لان كل ما هو نور غير مجرد اي عارض فليس
نور النفس لان المعنى بانه لنفسه فائما بذاته مدركا لها والعارض ليس كذلك لقيامه بالغير
ولهذا قال اذ وجوده لغيره فلا يكون الا نورا لغيره وهو محله الذي قام به حتى لو
لم يكن نور النفس وهو قائم بغيره لما امر بيسر كون الشيء نورا لنفسه ولا يخفى
لنا مبني هذا الضابط على هذا التفسير وقال الش على هذا التفسير يصير معنى قوله
ما هو نور لنفسه فهو مجرد ما هو نور قائم بذاته مدرك لذاته فهو غير عارض وهو
هذر فلا حاجة الى الاستدلال لعوته ما قام بذاته فهو غير عارض لغيره واقول الهذر
كلام لا كلام المحقق فان معنى قوله كل ما هو نور لنفسه فهو مجرد عن غيره الكل

اولعدمه

سم

٧٧ ما هو ظاهر لنفسه مدرك لها قائم بنفسها فهو مجرد وهذا اجمال مقدمة يحتاج بتصحيح
الى الكشف لا لا وبينه وبين ما ذكره بون بعيد ولزوم المصادرة الذي ذكره في
المحب منه انه مع جلالة شانه سورط في امثال هذه الشبه الواهية المغبر
اي فيه وههنا هي المغالطة الذهبية ثم قال واما ما استدل به وبينه بعكس نقيضه
فان اراد بالمحمول معنى مجموع الجزئين من حيث المجموع كما هو المتبادر من عبارته
فلا يحتاج الى البيان اذ الجزء الاول اعني القيام بذاته منتف في الوجود بحاله
لا يثبت ما ادعى عليه من ان كل ما ليس يدرك ذاته فهو ليس بمجرد لانه منتف في الفصل الثاني
لهذا الفصل بانه ليس جوهرا غاسقا اي حاجبا للظهور عن ذاته وعدم كون
الاجسام كذلك وما بينه في العراد انه النور ليس نور النفس لما سبق من ضابط
فضلا عن الظلمانية فيتميل ان يكون نورا مجردا او مع هذا الاثبات انه ما مدرك ذاته
ليس نورا عارضا فلا يصح لحواله وان اراد معنى كل واحد من الجزئين فالجزء الاخير
غير بين ولا مبين اعرك وانت خبير بانه يمكن ان يختار الشق الثاني ولعله قد بين
الشيخ ان كل ما هو نور عارض مدركا لذاته في الضابط المذكور في الاشراق
نعم قوله اذ وجوده لغيره فلا يكون الا نورا لغيره كما مر لم يكن نور النفس
وهو قائم بغيره وبما مر من النفس ان النور لنفسه على من النفس مدرك لذاته
والنور القائم بالغير لا يكون كذلك اذ ظهور لغيره وبحريه لم النور الظهور فما يكون

نورا

نورا لغيره كان ظاهرا لغيره فلا يكون مدركا لنفسه بل لغيره لم كان ذلك
الغير قابلا للادراك وما يكون نورا لنفسه كان ظاهرا لنفسه والاذيك
شارح هذا الكتاب بقوله اجسام تشترك في الحجمية وتفترق في الانارة
وعدم الاستنارة فالنور يعرض للاجسام ونورية الاجسام ظهورها ولما كان
النور العارض قائما وليس وجوده بنفسه كان نورا لغيره فليس ظاهرا لذاته اذ
النور هو الظهور لما قرره من ان الظهور مستلزم للعلم والشعور فلو قام بنفسه لكان
نورا وظاهرا لنفسه فيكون شاعرا لذاته فكل ما هو نور لنفسه اي ظاهر لنفسه فهو مجرد
اذ لو كان عارضا لكان نورا لغيره ظاهرا ولو كان جسما لكان ظلمة نورا فلم يكن
ظاهرا لنفسه وكذا لو كان صفة او من صفات الاجسام اذ الهيئة النورية ليست ظاهرة
فضلا عن الظلمانية ونعني بها الظلمة مدركة ظاهرة لذاتها فهي انوار قائمة بنفسها
غير قائمة لغيرها وقد بينا في الهيكل الثاني انها حادثة ولا بد لها من مرجح كما علمت
في الهيكل الثالث ولا يوجد الاجسام والهيئات النورانية والظلمانية اذ لا يوجد
الشيء ما هو اشرف منه وذلك النور المجرد اشرف من النور العارض والاجسام
وههنا يتم قرجيا انه نور مجرد فان كان واجب الوجود فهو المراد وان لم
يكن ينتهي الى واجب الوجود الحي بذاته القيوم فالنفس قائم اي موجود دلت
على الحي بذاته القيوم وهو نور الانوار المجرد عن الاجسام وعلائقها و[illegible] المحتجب

تكملة ٧٨ كالمقهورة من البصائر كالشمس في الابصار فانا اذا نظرنا الشمس يتغشاه نورها
غير الاكتناه لشدة نوريتها حتى انا فكذا الحق الاول نوره ولا كسط به علما وحد
به الشهرة فالحق يحتجب بكمال نوريته وشدة ظهوره واعلم انه المتكلم ذهب الى ان
الواجب والمعقول والمحسوس طبقا الوجود والاختلاف بينهما بالشدة والضعف
والكمال والنقصان ويتحقق ذلك بعد اثبات العقل وفصل يتلوه بمعقول
تحت انه يعلم اولا انه الواحد من جميع الجهات الوجوه الذي لا تكثير
في ذاته اصلا فهذا اضافة واردات ليس موجبة للكثرة ولا محالة وذلك الكثرة
محوجة الى السبب ان الواجب واحد من جميع الجهات وكل كثرة محوجة الى السبب
كما اوجب الاحكام الله فالواحد من جميع الوجوه يجب ان يكون فعله بلا واسطة
واحدا اولا لزم التكثر في ذاته فالا قبضا احد الشيئين غير اقتضاه للاخر فيلزم
في ضعف الشئين بلا واسطة التكثر قال الشارح لان اقتضاه احد المختلفين منه ا
الى وجهين مختلفين في ذات العلة لانا نعلم بديهة ان العلة ما لم يكن لها اختصاص بالمعلول
لا يكون لها مع غيره لا يكون صدور ذلك المعلول عنها اولى من غيره وذلك الشيء
الذي الواحد من جهة واحدة لا يكون مختصا بشيء وبغيره لان اختصاصه باحدهما
يستلزم انتفاء اختصاصه بالاخر وهو ظاهر فالاقتضاء الذي يستند الى ذات الواحد
من جميع الوجوه يلزم كونه مختصا بالاحدهما وبالاخر من جهة واحدة فيكون من حيث
هو يقتضي ذلك لا غيره لا ذاك فلا بد من استنادهما الى حيثيتين مختلفتين في الذات

بلغ ٥٠٦ م

يكون من احدى الجهتين مقتضيا لاحدهما دون غيره ومن الاخرى مقتضيا للاخر دون
غيره ويخالف هذا التقرير ما مر من كثير منهم انه ولنا فيه تحرير بان الامر ليس كما زعمه
فان يعينه هو الدليل المشهور ويرد عليه ان الارادات المذكورة في اللست فيلزم
لم لا يجوز ان يكون لذات واحدة من جميع الجهات خصوصية مع امور متعددة بها يشاركه في
حد واحد او عن شي ركه فيها لا يكون تلك الخصوصية لها مع غير تلك الامور فيصدر عنها
تلك الامور باسرها بعضها دون بعض والحاصل انا لا نسلم ان العلة يجب ان يكون لها مع كل
واحد واحد من معلولاتها خصوصية ليست لها مع غيره وما ذكره من انه يجب ان يكون متعلقا بالعكس
اليها لا لوجب ذلك لجواز ان يكون امر اعتباريا للامور متكثرة دون غيرها ومرجحا مقتضيا
لوجودها مع عدمها فيصير عين جميع سلسلة المعلولات في دعوى الضرورة في مثل هذا المقام
ممنوعة على انا نقول عدم ضروريته وقد استدل على هذا المطلوب بوجه اخر وهو انه لو كان
الواحد الحقيقي مصدر الاثنين كان مصدر الاول ليس ايلزم اجتماع النقيضين
والعرض عليه بان نقيض صدور الاصدور الاصدور لا على ب واجاب الشارح
بهذا الاعتراض في حاشية التجريد وقال صدورا لا ليس صدور آ فهو لا صدور آ ثم
انصف بصدور آ لا بصدور آ فقد انصف بلا صدور آ واذا كان له حيثيات جاز ان يكون
متصفا من حيثية بصدور آ ومن حيثية اخرى بلا صدور آ فهو غير متناقض واما اذا لم يكن
له الاحيثية واحدة لم يصح ان يتصف بها للزوم التناقض اقول انه منقوض بامور
فان الجسم الاسود المتحرك متصف بالحركة والسواد ليس بحركة فالاتصاف بالسواد هو
الاتصاف بالحركة فالاتصاف بالحركة فقد اتصف بالاسود فيلزم ان يكون متصفا بالحركة

غير متصف بها متصفا بالسواد غير متصف بلوازم النقيض بمثل ما ذكره بعينه و
تجويز الاتصاف بالنقيض لاصلاق الجنس غير موضحه وهو ذا الذي يجوز لكن
متصف جسم بالسواد والبياض بحيثيتين ثم اقول لانه اراد بصدور لا آ صدور
غير آ فلا نسلم لانه ما اتصف بصدور لا آ قصد الاتصاف بها صدور آ ولم لا يجوز
ان يتصف الجملة بصدورهما من جهة واحدة وانما يمتنع ذلك لو ثبت ان الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد ولم يثبت بعد وان اراد به عدم صدور آ فلا نسلم ان من
صدر عنه الباء كان متصفا بعدم صدور آ والمستند ظ وقال قطب المحققين
في شرح الاشراق انا نعلم بديهة ان الاشياء اذا ثبتت ونسبتها الى موجدها
والنسبة موجدها اليها لزم ان ويباين جميع ما لها فالواحد البسيط الذي لا
يكثر فيه اصلا لا يصدر عنه بلا واسطة الا الواحد فاول ما يحدث لا بد ان يكون وحدا
لا كثرة فيه وذلك الصادر الاول ليس بجسم فيختلف فيه هيئات مختلفة فيحتاج
الى علل متكثرة او كيف في العلم هيئات مختلفة مقتضية للامور المختلفة الى صلبه
في الجسم هيئات مختلفة لا تمكن ان يتوسط الجسم بينها وبين المبدء واما ما ثبتا فلان
الفاعل في قوله فيختلف غير مناسب لهذا المعنى والمنع الثاني فلانا لا نسلم
ان في الجسم اجزاء مختلفة بناء على رأي المتكلم لو سلم فلا نسلم امتناع توسط بعضها
في علية بعض ولعله اراد به الوهم الثاني مماشاة مع المشائين الذاهبين الى
ان الجسم مؤلف من الهيولى والصورة انه يمتنع تقدم كل منهما على صاحبه والاول
ثم ما في الاشراق لانه يتوقف على ما بينا في الهيكل الثاني لان النفس الانسانية جوهر
نوري لا يكون لان يكون الفلك علة للنور ملائمتيا في ثم فاعده امكان الاشرف

شم اوائه واول في الكل الوهمي
نظر انا ما في الاول اولا
فلانا لا نسلم ان في الجسم جسم

ولوجوه اثر فالصادر الاول الذي هو علة لما عداه من الممكنات ليس بجسم ويمكن
حل عبارة المتن على هذا المعنى بان يقال الضمير في فيه راجع لا الى العلة الاول كما في
التوضيح الثاني والمراد لنا الانوار المجردة موجودة ولا يصح انه يكون الجسم علة لها فلو
صدر عن الواجب بلا واسطة جسم لوجب صدور غير جسم عنه اي اجزاء لتكون
علة للانوار المجردة لكن صدور شيء عنه ابتداء ممتنع لما مر لاستلزام حصول الجهات المختلفة
في المصدر وعن الواجب الذي ثبت امتناع ذلك فيه فالصادر الاول ليس بجسم ولانه
تحته فيحتاج الى محل ثاني علة فلم يكن اول صادر ولانه فيحتاج الى ان في العقل
فلم يصدر عنه ما بعده من المعلولات بل في الحدوث لما مر فلم يصح صدوره عن الواجب
ولانه ليس له بفصل منها بفصيلا وبتقدم امام مقدم بمن انا نعلم بديهة ان الجسم النقل
في ذاته اذا النقل لا يتقدم بالمرة بل يبقى منه شيء في الالم بين فرق بين نقل الماء
الى حرش بين اعداده واحداث ما بين او بين لكن الفرق منهما بديهي فانا نعلم بالضرورة
انه فرق بين نقل الماء الى وعاء الكوز بين صبه وكفهما ماء او جديدا هذا احتج ولهم
في هذا المقام لا الاعدام بالمرة ثم فانهم ارادوا ان الانعدام بالمرة في هذه الصورة في
لا انتهى الى الاعراض ولتراخي الصور بعدم بالمرة كالا يخفى على من نصح كتبهم ثم
بهذا ان الا مر الثاني غير مناسب في الوضع للاتصال فاما انه يكون احد بهما في الاذو او يلوى
مجموعها في محل باتت في التقدير الاول واما انه يكون الثاني بعد الانفصال حالا والاتصال

حلاج

٨٠ محلا او بالعكس والاول باطل لان بقاء الحال مع انعدام المحل محال والثاني هو المطلوب
لانا لا نعني بالهيولى الا الباقي بعد الانفصال الذي يحل فيه الاتصال حلولا سريانيا و
على التقدير الثالث يلزم ان يكون الامر الثالث الذي حل فيه الاتصال هيولى
لصدق تعريفها عليه انتهت المقدمة لا يقال لا يجوز ان يكون الاتصال والانفصال
عرضين متعاقبين على الجسم ويكون الجسمية موضوعا لهما لا الهيولى لانا نقول قد
اعترف الخصم بوجود متصل بذاته كالجسم وعارض غيره في الجسم ولا يجوز ان يكون موضوع
الاتصال والانفصال متصلا بذاته والا لكان عارضا فلم يكن متصلا بذاته لان
قابل الانفصال لا يتصل عند لا يستهدى به خواص الواحد والمتصل لا يكون الا متصلا اخر
فلا بد من وجود منفصل بها بذاته وقابل له وهذا المتصل متنوع حاملا ونحوه
نوعا محصلا فهو جوهر وصورة لانه اذا لا يعقل بالجوهر الا الموجود لا في
موضع والموضوع هو المحل المتنوع فيه لا بالمحال وبذلك يظهر جوهرية الصور النوعية
وسيرد عليك كثير من اعتراضات المتكلمين على المشائين ثم انه لو تم ما ذكره ما يظهر عندهم
فلم لم يقبل الانفصال للصورة الجسمية فهذا ما ارد بالتقديم ويظهر وجود الهيولى
وتركب الجسم منهما واما بيان مستوفي المطولات والمفصلات المودعة في الكتب
العلوم لم يتواتر ذلك شيء يعول عليه وان كان بعد محل بحث وتطويل ونظر الا انه
اظهر وموضع واسهل كثيرا مما ذكروه ولما كان اجماع عليه كل من الصورة
والهيولى لصاحبها مما ذكر في الكتب ظاهر اشهر ما صحبنا الى النقل وتحريره

اذا تمهد هذا فنقول اول صادر عنه تعالى مستقل الوجود والتاثير وهو العقل لا يمكن
كذلك لانتفاء الوحدة في الجسم والتاثير في الهيولى والاستقلال في الصورة والنفس
والعرض في الوجود والوصف قبل لم لا يجوز ان يكون جوهر مجرد مركب من جزئين ويكون الصادر الاول
احدهما والمركب ثانيا وتوقف الكل في الفعل على الالة الجسمية المستلزم توقفه على النفس
لم لا يجوز ان يكون نفسا ويكون بعض افعاله بالالات جسمانية وبعضها بدونها فان العقل ما لا يعني
معلول من افعاله بالالة والنفس تعاندة والا فوق ذلك من امتناع قيام الصفات بذاته تعالى
ووجه فعل النفس لا يستلزم وجوده المطلق اثباته بالدليل وكذا لا نقر بكونه تعالى حينئذ
اقوى فانا لا نبذ غير الوجود جوهر فاعل بدون الالة سواء كان جزءا للامر او لا او اقوى
لم يكن لسواء فعل بالة اصلا او لم يفعل ثم لم يظهر امتناع شيء من ذلك كان مستندا اولى
غير متعلق بمطلوبنا هذا وينبغي ان يعلم ان الدليل على اثبات كثرة العقول والالات
بمشاهدة الاثار والافعال الكثيرة مع امتناع تعدد الاله المبدء واحد من كل وجه وامتناع
واختلاف تلك المبادي بالحقيقة لا ينافي الكثرة المطلوبة بل هو على ما هو فهو ايضا فيه نظائر
العقل والنفس في هذا المقام واما بيان ما ابرهما الى تمام اجل العلوم بالبيان
احدهما انه لو لم يكن الاشتغال بالعقل مع كل ما يتصور من المقدمات فيقول الايم وحده
الباري ولو سلم فلا يلزم وجوب كون الواحد علة الواحد ولو سلم فلا يلزم تركب الجسم
الهيولى والصورة ولو سلم فلا يلزم امتناع تقدم احدهما على الاخر فلا يلزم امتناع
علة الهيولى لتوقف الصورة في فعلها عليها ولذا امكنها ولذا توقفها وجودها

حيث انه لم

٨١ عليها ولو سلم كل ذلك فلا نسلم امتناع كونه عرضا وانه يحتمل ان يكون لوازم الامور

واسطة في ايجاد الواجب لا بكونه موجده ولانسلم وجوب تقدم الواسطة بالوجود على

المعلول هذا غاية ما ذكره والشارح لما سلك هذا المسلك في منع كل ما يمنع واقول نعم

ما قيل لوط الحبل بعد ذوا لحو العلم فتعلوا انهم لم عاناها طابهم فاثبت نعم

سوى من صلح لم للسلم ولا سيما المستنير بالانوار الا لهم لا يرتضى طلبات

هذه الشبهات بل اقول لا يخفى على النفوس المرتبة وجوب المناسبة بين العلل والمعلولات

وعدم تلك المناسبة بين الواجب والجسمانيات والى المعلول الاول ليس بعرض قائم بغيره

بل هو جوهر قائم بذاته فهو مدرك لنفسه لا مر ولعارية لان الانوار المجردة المتعلقة

بالقوابل كالنفوس لا يكون بعضها محجوبة عن بعض اذ لا حجاب الا العوائق في تعلقاتها وقيل

في هذا المقام الواجب متصف بسلوب واضافات متعددة فلم لا يجوز ان يصدر عنها

باعتبارها اشياء مختلفة في اول المرتبة فيصدر عنه جسم او نفس او عرض وجهة عبر بها

عن السلوب والاضافات بعد وجود السلوب والمضاف اليه والكلام في الصادر الاول

وليس للواجب مرتبة صدور اول صادر عنه متصف بشيء منها وانما توصف بها بعد حصول

الكثرة واورد عليه ان الواجب متصف في حد نفسه في الخارج بالسلوب والاضافات

ولئن لم يكن السلوب والمضاف اليه في الخارج ولا يتوقف ذلك الاتصاف عليه عم تحققها

فلم يتوقف العلم بان اتصاف لا يقع على تعلقها وفيها بحث هذا واعلم ان هذا الجوهر

هو النور الابداعي الغير المسبوق بمادة ومدة ويعبر الابداعي بالوجهة بدون متوسط

كما نقله الشارح غير صحيح اذ الانوار القاهرة كلها ابدعت ولذلك وضع المصنف

بالاول

بالاول ولا يمكن ان يكون اشرف منه امام الهيآت والعوائق فقط اذ النور المجرد اشرف

منها كما مر والاتم ما اشر الانوار المجردة فلا يجب ان يكون بين العلة والمعلول مناسبة شديدة

ونور الانوار الذي هو علة اشرف من جميع الانوار لمناسبة الرتبة منه اشرف من غيره

واعتبر ذلك من الضوء الاول والثاني ولان العلة اشرف من المعلول هو منتهى سائر الممكنات

ولا يحيط به الا نور الانوار وهذا الجوهر يمكن ان يكون واجب بالاول فيقتضي بسببه لا الاول

وفي هذه حالة الى اشرف هو اقدس مجرد ذاتا وفعلا او ونظره الى ... انه

وبعض ذاته بالنسبة الى كبرياء الاول الذي هو احسن ما يماثل اذ الاشرف يتبع الاشرف

والحسن الاحسن هذا اما اشتمل عليه راهم فيه بيان صدور العقول عن جهة الوجوب بالغير

يتعقل المبدأ وجرم الفلك ... من جهة الامكان الذاتي وتعقل ذاته ولا يخفى ما فيه

واول العقل الاول كالصورة عاشق للمبدأ والمبدأ معشوق له فاذا ادرك ... وفي ...

الى مبدإ المنتهى لذاته وكمالاته وصرف لاستعداد ذاتي طلب ... وشوق عظيم والمبدأ

معشوق كاملا دائما تام افاض بها ذاته وكمالاته وصدر عنه من جهة تعقله ذاته

الموصوف بما ذكرنا يكون طالبا للمبدأ كامل ... موصوف بما يكون طالبه وهو

جرم الفلك المتحرك دائما ولكونه من جهة تعقله المعشوق المذكور دائما كان منه حيث هو

مبتهج بنفسه ومن ذلك ... الشوق والمحبة فيما يسري ... يسري ... وكذا الجوهر

الثاني ... بالنظر الى ما هو جوهر مجرد او بالنظر الى ... الى الشرف

جواهر مقدسة عقلية واجسام بسيطة فلكية وعنصرية والجواهر العقلية المقدسة ولنسم

اي عقلا ما

نفسا

المفيض

فعله الا انها وسائط جود الاول وهو الفاعل بجودهم لنهم ذلك بخلاف لما
ذهب اليه الحكماء المشائين لذلك فان عباراتهم لا تدل في كثير من المواضع على ان الاول
لا يوثر في غير الاول بل صرح كثير منهم في كثير من كتبهم كالشيخ في الاشارات وبهمنيار
في كتاب التحصيل بان الكل منه وكما ان النور الاقوى لا يمنع النور الاضعف من
الاستقلال بالانارة كنور الشمس في انوار الكواكب الثاقبة فالقوة القاهرة الواجبة لا تمكن
الوسائط عن الاستقلال لو هو منه وكمال قوته ونوريته وهو وراء ما لا يتناهى عدة
كالنفوس وقوة كالعقول بتوسط النفوس الفلكية كما في الحركات الازلية ويقرب كونها
كما في افاضة النفوس وكما لذاتها والدوام مع نهايتها ازلا وابدا فان المذهب
المنصور لديهم ان اثر العلة في المعلول انما هو في زمان الوجود مما لا يتناهى على القوة الغير
المتناهية شدة وقوة ومدة لا قوته كما صرح به المصنف في بعض كتبه غير متناهية بحسب
الشدة بخلاف قوة العقول والحاصل انه وراء الانوار التي عددها غير متناهية مثل
النفوس بقوة غير متناهية بحسب المدة ووراء الانوار التي هو تناهي غير متناهية بحسب المدة
كالعقول بقوة غير متناهية بحسب الشدة ولذلك قال بعض الاعاظم لو كان الواجب
محركا لجسم لتوهم ولم يكن في زمان فطهر لهم كل شيء كان في الوجود لحسبانه
بل بحر شأن وتحقيق الكلام في هذا المقام على ما يقتضيه ذوق الاشراق وتوهم من ظاهر
كلام المصنف في كتبه فيقول ان حقيقة النفس من الوجود والنورية لا امر زائد عليه وسائر
الاشياء الاخر ان عند ما يستغرق ذاته لا يجد في ذاته الا امرا يدرك في ذاته وسائر

الاشياء

الاشياء من الجسمية والسواد والمقدار والخصوصيات وغير ذلك من الامور السلبية والاضافية
بسبب موضوع او محل او اضافة من كلها لا يجدها ضرورة في ادراك ان ذاته ليس كذلك فهو كونه
امرا مدركا لذاته لا غير مجموع ما هو حاله عند ذاته ولو كان شيء لا يدركه عند ادراكه ذاته فان الكلام الى الفصل
ولا يسع الصورية الا بالادراك واذا لم يمكن ادراك الشيء لذاته بصورة فالمجود عدم عينه غير
ذاته فلنفس يصح له يحتج بغير ضميمة اذ ادراكه لذاته لا الفصل غير ذاته وكل ما يعرض فصلا
للنفس مجهولا لو كان لا يمكن الاشارة لشعوره لذاتها مع الغفلة عنها ولكونها الجسمية ودركه
ليست بصفات قائمة بالاشياء وان كانت في الذهن ماخوذة كالصفات على انها
اعتبارات ويتضح حاصلها الا كون الشيء جوهرا او جسما وهذا القول يستعمل وكما
ما سبب ابعاد عن الحيوان لا لازم حيوانيته لا لنفس مفهوم حيوانيته فلذلك سلب المادة لازم المدرك
لذاته وهذا اسدع سوال من عارض مثبت بالبرهان من كون النفس الانسانية جوهرا ليس بجسم
ولا جسماني بل ما يدرك في ذاتها ولا نحو لتبيان ان هذه النفس التي بهذه الصفة ادعوا انها تدرك
الشيء مع عدم ادراك لوازمه الى حد وانما تدرك مادة كثيرة لو كانت الجسم هو به اولى ينفي منها
لو وجودها اذا كان لذاتها فلا والحي هو الوجود لنفسه عند نفسه والا ينبغي علمه بهذا الي انه
الموجود التي ذاته النور العام اذ النور هو الظهور كما والنور الحي هو في الحكم بالظهور
لغيره ونور لغيره ولو كان نورا لذاته لكان حيا فكل حي بذاته نور مجرد وكل نور مجرد
حي بذاته وموجود عند ذاته وهذا امر ان كل مدرك لذاته يلزم سلب العام فكل مدرك لنفسه
مجرد حي والحقيقة نفس النورية المجرد والوجود البحت وليس النفس شيئا يلزمها الظهور بل هي
نفسه هي النور الحي المجرد والوجود البحت وذلك حقيقتها اذ لو كانت شيئا يلزمه الظهور لكانت

٨٣

في حد ذاته حقيقته ظاهرة بنورها ولا يكون ليس بظاهر لنفسه الذي ذاته لذاته ظاهر لذاته لشيء آخر
لان حقائقه جميع ذاتية النفس ذاته فلا يظهر عند ذاته شيء كيف لم يسرع اظهار غيره لم يعم
لم يكن نفسه ظاهرة عند نفسه قبل ذلك وهو حق ولما كان الجسم في حقيقته ذاته جوهرا
ظلمانيا لا يظهر عند نفسه شيئا ابدا واذا انطبعت بركته ما تحت هذه القواعد بالكمال فيها
ومحوت ظلمات الفعل او القابل بها آراق يمسي من العقل الفعال الفيض لذلك وسمي النفس ببدنك
النفس من الموجود المجرد ذي النور ذي الحيوة اي الحي بذاته وحاصل هذا البيان انا
لا نجد ضرورة في ادراك ذواتنا الا الموجود المجرد القائم بذاته الظاهر لذاته الذي هو
الحيوة والنورية فيكون حقيقة النفس دون ما وراءها وجوديا كان او عدميا لازما او
مفارقا وهذا اجمال لا يتيسر به الا من كان له ذوق سليم وطبع مستقيم ثم لما النفس ولئن
شاركت الواجب في كونها وجودا محضا فان التفاوت بينهما انما هو من جهة الكمال
والنقصان فان الوجود الواجبي ونوريته لا يتصور اتم منه تماما ووجود النفس ناقص
اذ هو معلول له بعد وسائط كثيرة ومرتبة الكمال العلة في الكمال فوق مرتبة المعلول كما
لم الضوء الذي اشد من الضوء الذي وما قيل من ان الامور العامة بذاتها لا يتصور فيها
الشدة والضعف فيحكم ظاهر البطلان لم ينهض عليه برهان ومدة ايمانه التي في
الواجب بعينه عين العلة والنقص الذي في غيره لكونه لا السبب ثم لتحقيق القول ان هي
النور لما ولان العقول بجملتها النفوس وارتقائها الى المبدا والعلة اقرب من
المعلول وكذا الاولوية السرف فالعقول لكن انوارها تختلف بالشدة والضعف
بحسب القرب والبعد من نورها وبسبب اشراق انوارها اما اشراق حصلها اذا اختلف

الواجب

عوارضها

١٦٦

عوارضها فان القهور الصادر عن نور الانوار من الحجاب بينه وبينه اذ الحجب انما يكون
خواص الابعاد والاجسام ليس بينهما حجاب فيشرق عليها شعاع نور الانوار وكذا من كل
نور عقلي هو اسفل منه ولا يلزم تكثر جهة نور الانوار باعطاء الوجود والاشراق
اذ ليس مما يجرد ذاته بل الذي المجرد ذاته هو الوجود واما الاشراق فلعدم حجب العلل
هو عنه لمبدئه ويسمى النور الفائض الناقص عن النور العالي ويسمى النور العالي بالقاهر
قهر النور السافل وباعتبار هذه الانوار التي صارت للعقول وعالمها حتى المجرد القهر
والشدة والضعف الذي هو ذاتها مختلف آثارها ويسمى بعض ذلك في العقل الذي
عنوانه حاتم الكل اعلم له العوالم اربعة عند المتقدمين من الاشراقيين و
الصوفية وعند الجمهور من الحكماء عالم يسميه الحكماء عالم العقل والعقل على اصطلاحهم
كامر ان الاشارة اليه جوهر لا تقصد اليه بالاشارة الحسية ولا يتصرف في الاجسام
الم ولا تدبرها وعالم النفس وقد عرفتها والنفس الناطقة ولم تكن وما دام ذات
الا انها تتصرف في الاجسام النفوس الناطقة منهم الى ما يتصرف في السماويات و
النفوس المتعلقة بالافلاك والكواكب ولما النوع الانسان وان لم يعرف من الحيوانات
بل النباتات على راي الحكم كما صح به كثير من اصحابه وعالم الجسم وهو اي الجسم
اما اثيري وهو الافلاك بما فيها من الكواكب وغيرها مما هو من جنسهما واما بسيط
بناء على لكثرة ما بها فيها وتخلصها عن الكدورات العنصرية وعنصري
هو العناصر وما تركب منها ومن جملة الانوار العاقم الوقاي انبا ومنه امور بها

٨٤ فاكان بعض الدوايل كانوا يسمون الارباب اباء وبه نطق الوحي الالهي في الانجيل
حيث قال في الصحاح الرابع عشر يا فيلبس من راني وقد راى الاب
فكيف تقول ارنا الاب في لا تؤمن اني في ابي وابي في والكلام الذي اتكلم به ليس من قبل
نفسي بل من قبل ابي الحال في هو الذي يعمل هذه الاعمال الذي اعمل امن وصدق
باني في ابي وابي في وهذا لفظ الحلول المنقول الى الوسه وظاهر هذا المصحح للفظ
واختياله من الايات في قصة الملكانية من النصارى في ظلم شبهات كثيرة فهذا ان
العيسى عم ابن الله حقيقة والاب حال في الابن حلول الماء في الورد او
الروح والصورة في المحل ولا يخفى عليك انه ليس هذا على تقدير عدم التحريف
والتغيير وقطعا على ما ظنوه لجواز ان الله تعالى سمى المسيح عم ابنا تشريفا كما سمى
ابراهيم خليلا ولان من كان موحدا الحق مستغرقا عليه يكون ابنه كما في ابناء الدنيا او
ابناء السبيل في ان يكون المسيح عيسى عم مالاس الموحدين في اكثر الاحوال منتظر
الحق واستغراقه اغلب الاوقات في قناة القدس وجاز ان يكون المراد بالاتحاد
والاتحاد في لسان اهل الحق واطلاق كلمة الصدق كما قيل انا وفلان واحد في هذا
القول ويحمل ان يكون المعنى على الحلول حلول اثار صفة من احياء الموتى وابراء الاكمه
ومما يوكد ذلك انه جاء في الصحاح السابع عشر من الانجيل ان تكون في خاصته مع الحواريين
وهم هكذا كما انت يا ابي في وانا بك فليكونوا هم الله نفسا واحدا ليؤمن اهل
العالم بانك انت ارسلتني وانا قد اشهدتهم مجد الذي مجدتني به ولعلهم
ليكونوا في الايمان واحد كما انا وانت الله واحد كما انت قال في ذلك

ايانهم

انا فيهم ليكونوا كلهم واحدا هذا لفظ الانجيل فقد صرح بمعنى الاتحاد والحلول وسوف
بعد ذلك ان الله تعالى في ساق هذا الحقوق ذلك في امثاله وجاء ايضا في الصحيح
الرابع عشر هكذا اني صاعد الى ابي وابيكم والهي والهكم وهذا يدل على مساواته اياهم
فعلم ان المراد ما ذكرنا وامثاله من التاويلات هذا واعلم ان الكثر افصح مبعوثا في
الى انه لكل نوع من الانواع عقل مدبره يسمونه رب النوع والمثال الالهي ذلك
من الافلاك كذلك واما في العناصر فعند بعضهم هو العقل من السلسلة الطولية والمتم
في هذا الكتاب على مداركهم ممات شاه بعضهم وقال بعد قوله ومن جملة الانوار القاهرة
ابونا ورب طلسم نوعنا ومفيض نفوسنا ومكملها روح القدس المسمى عند الحكماء بالعقل
العقال يحتمل ان يكون قول المسيح اشار الى مذهب المشائين فانهم المشهور في
عند الجمهور الحكماء وما قاله الا ما هو المرضي عنده فان رب نوع الانسان هو المشهور
عند الاشراقيين بروح القدس فيكون حاصل ذلك المدبر عند المشائين هو العقل الفعال
وما جملة ليس في كلام ناقص كما حسبه الشارح فظهر لك مما تلوناه عليك العقول كلهم
انوار مجردة الهية صادرة من الاله الذي هو نور الانوار والعقل الاول اولها
يفيض الوجود والنورية وذلك لانه كان في صدراته نورا ثم اشرق بحسبه نور الاول
وهو نور عرضي على ما صرح به حكمي الاشراق فنشا منه ومن كثرت سائر العقول كثرة الاشراف
ولعانهما بالنزول فان الاثر في العقول الثلاثة الانوار الاوائل من الاول
تعالى شانه والثاني عم بعضه ما هو مراتب الوجود اعني المعلول والثالث منهما معا وعليه

بايم

ولم

الهويه

ما بعده من المراتب ثم ليس نور الانوار وان كان في غاية البعد عنا في المرتبة العلية ٨٥
فهو في غاية القرب منا الا ما ترى المعقولة والوسائط فان كانت اقرب الينا
الينا من حيث العلة والوسط الادنى البعد في المرتبة العليا اوتيها من جهة ظهوره
وكلما كان ظهوره اشد فهو اقرب فكل ابعد ظهوره اشد لان النور في المرتبة
العليا فيتناقص كما ينزل من مراتب النور المحسوس فانه منتهى مراتب انعكاسه الا حيث لا
ينعكس فكل ابعد اقرب والبعد يخيم نور الانوار فهو اقرب والحكم لما اراد ولنبين
ان الاشد ظهورا اقرب قال الم تر ان سوادا او بياضا ليس كما في سطح وجه
ترا اي الشخص اقرب الينا لانه يناسب الظهور فيظهر لنا الادول في العلو الاعلى والادنو
سوالادني فيجئ من هو من البعد الابعد من جهة علو مرتبته والقرب من جهة نوره الاقرب
الذاتي الغير المتناهي شدة فهو اقرب من كل قريب ما عكس [illegible] في التنورية وعدم
تناهيه فهو اقرب الينا من حبل الوريد هذا واما من ذهب الى ان العوالم اربعة
قال العوالم اربع عالم العقول التي لا تعلق لها بالاجسام وعالم الاجسام التي هي الافلاك
والعناصر وما فيها وعالم النفوس المتعلقة بالاجسام الفلكية والابدان العنصرية وعالم المثال
والخيال الذي يسميه بعضهم برزخا وارباب علوم المعقول الاشباح المجردة وبعض الرواقيين
[illegible] والذي في الوجود عالما معترا به غير العالم الحسي [illegible] العالم الحسي من الافلاك
والعناصر بجميع ما فيها من الكواكب والمركبات من المعادن والنبات والحيوان والانسان
ولشبه العالم الحسي في دوام حركة افلاكه المثالية وقبول عناصره وحركاتها وكيفيات
افلاكه باشراقات العوالم العقلية وحصول انواع الصور المعلقة عن انهاية على طبقات

محتملة

محتملة باللطافة والكثافة في كل طبقة لا تتناهى اشخاصها وان تناهت الطبقات وذلك
لان العالم الثالث ولم يتناه من جهة العرض الدول الادراكي من الافلاك والكواكب
ونفوسها والعناصر ومركباتها المثالية الا انه يحصل من الاشباح المجردة باختلاف الاشكال
على حسب الاستعدادات التي حصلت في الادوار الغير المتناهية للتنافي ولعدم تناهي تلك
الاشباح وعدم تركبها لعدد غير متناهية منها جاز كونها غير متناهية وهذا العالم ذو طبقات
في كل طبقة منها انواع جمة في عالمنا الكثيف لا تتناهى وبعضها يسكنها قوم من الملائكة والاخيار
من الانس وبعضها يسكنها من الملائكة والجن والشياطين ولا يحصى عدد الطبقات وما فيها
الا الله تعالى وكلما وصل الى طبقة وجد بها الطف مرآة واحسن منظرا واشد روحانية
واعظم لذة مما قبلها واعلى الطبقات هو اعلاها قد يتصل بالانوار العقلية وهي
قريبة الشبه بها وعلى هذا العالم لا يعلمها الا الله والمشتكى بها ما رب واعلم
من اظهار العجائب وخوارق العادات كاظهار انهم المثالية في مواضع مختلفة في وقت
واحد وفي اوقات واظهار ما يريدون من المطاعم والملابس الى غير ذلك وكذا المردون
من السحرة والكهنة يظهرون منه العجائب في هذا العالم يتحقق بعث الاجساد على ما ورد في
الشرائع الالهية وكذا الاشباح الربانية غير الاشباح المثالية العقلية وعظم النهاية التي لا
يظفر بها العقلة الاولى والاشباح التي يتلقى يظهر العقل الاول واشباه فيها اذ لكل
من العقول اشباح كثيرة على صور مختلفة يتلقى بظهورها وقد يكون الاشباح الربانية مظاهر
عالم اذا ظهرت فيها امكن ادراكها بالبصر كادراك موسى بن عمران الباري لما ظهر

في الطور وغيره على ما هو مذكور في التورية كما ادرك نبينا عم واصحابه جبرئيل عم في صورة
دحية الكلبي ونحو ذلك فجميع عالم المثال مظاهر للنور الانوار ولغيره من الانوار المجردة
فيظهر كل منها في صورة مختلفة في زمان مختلف بحسب استعداد القابل والفاعل فنور الانوار
والعقول والنفوس الفلكية والاناسية من المعتزة وغيرها من الكاملين مظاهر في صورة
مختلفة الحسن والقبح واللطافة والكثافة والغير ذلك من الصفات على حسب استعداد القابل
والفاعل بهذا العالم انه يتحقق جميع مواعيد النبوة من تنعم اهل الجنان وتعذيب اهل النيران
بجميع انواع اللذات والالام الجسمانية اذا البدن المثالي الذي يتصرف النفس فيه حكمه حكم البدن
الحسي في ان له جميع الحواس الظاهرة والباطنة وان المدرك فيه هو النفس الناطقة كما في
في هذا العالم بالذات جسمانية وفي عالم المثالي بالذات شبحية وما ذكر على وجود هذا العالم يدل م
اعترف الانبياء والاولياء المتالهين من الحكماء والمشايخ اما الانبياء فلا حاجة الى بيانه من
البرزخ ونحو الاعمال واما الاولياء والمشايخ فلقول الشيخ الكاشف الكامل محي الدين ابن
العربي حيث قال في الكتاب الثالث والستين من الفتوحات المكية في معرفة بقاء النفس والستين م
في البرزخ من الدنيا والبعث البرزخ حاجز معقول بين متجاوزين ليس عين احدهما وفيه قوة
كل منهما كالخط الفاصل من الظل والشمس ليس الا الخيال كما يدرك الانسان صورته في المراة
ويعلم قطعا انه ادرك صورته بوجه وانه ما ادرك صورته بوجه لما يراه في غاية الصغر لصغر
جرم المراة او الكبر لعظمه ولا يقدر ان ينكر انه راى صورته ويعلم انه ليس في المراة صورته
ولا هي بينه وبين المراة فليس بصادق ولا كاذب في قوله راى صورته وما راى صورته فما تلك
الصورة المرئية واين محلها وما شانها فهي منفية ثابتة معدومة موجودة معدومة مجهولة اظهر
معلومة

سبحانه هذه الحقيقة لعبيده ضرب المثال للعلم ويحقق انه اذا عجز عن ادراك حقيقة هذا
وهو من العالم ولم يحصل علم بحقيقته وهو كالقنا اذا اعجز واحيل واشد حيرة دونه فيك
له تجليات الحق اروا والطف من هذا الذي قد حارت العقول فيه وعجزت عن
ادراك حقيقته الى ان يبلغ عجزها الى ان يقول هل هذا ماهية اولا ماهية له فان العقول
لا تلحقه بالعدم المحض وقد ادرك البصر شيئا ما ولا بالوجود المحض وقد علمت انه ليس
ثمة شيء ولا بالامكان المحض والى مثل هذه الحقيقة يصير الانسان في نومه وبعد موته فيرى
الاعراض صورا قائمة بانفسها تخاطبه وتخاطبها اجسادا حاملة ارواحا ولا شك فيها
والمكاشف يرى في يقظته ما يراه النائم في نومه والميت بعد موته كما يرى في الاخرة
صور الاعمال توزن مع كونها اعراضا ومن الناس من يدرك هذا التخيل بعين الحس وهم
الناس من يدركه بعين الخيال اعني في حال اليقظة واما في حال النوم فبعين الخيال قطعا
ثم قال بعد ان ذكر الناقور والصور ووصف الصور بالقرن النوري ولعدها ورزاها عليهم
ان الله سبحانه اذا قبض الارواح من هذه الاجسام الطبيعية حيث كانت والعنصرية اودعها
صورا جسدية في مجموع هذا القرن النوري فجميع ما يدركه الانسان بعد الموت في البرزخ
من الامور المدركة بعين الصور التي هو فيها في القرن وبنوره وقال في اوائل الباب
كل انسان في البرزخ مرهون بكسبه محبوس في صور اعماله الى ان يبعث يوم القيامة في النشأة
الاخرة والله يقول الحق وهو يهدي السبيل قال القيصري في شرح الفصوص ان العالم
المثالي هو عالم روحاني من جوهر نوراني شبيه بالجواهر الجسمانية في كونه محسوسا مقداريا
وبالجواهر المجردة العقلية في كونه نورانيا وليس بجسم مركب مادي ولا جوهر مجرد

عقلي لانه برزخ وحد فاصل بينهما وكل ما هو برزخ بين الشيئين لا بد وان يكون غيرهما
الا انه له جهتان يشبه بكل منهما ما يناسب عالمه الا انه جسم نوراني في غاية ما يمكن من اللطافة فيكون حدا فاصلا
من الجواهر المجردة اللطيفة ومن الجواهر الجسمانية الكثيفة وان كان بعض منها الاجسام
الطف من بعضها كالسماوات بالنسبة الى غيرها وليس بعالم عرضي كما زعم
بعضهم لزعمهم ان الصورة المثالية من حقيقتها كما زعم في الصورة العقلية والحق اليقين منعكسة عن حقائقهم
ان الحقائق الجوهرية موجودة في كل من العوالم الروحانية والعقلية والخيالية ولها
صور بحسب عوالمها واذا حققت وحدة القوة الخيالية التي للنفس الكلية المحيطة
بجميع ما احاط به تمييزها من قوى الخيالات محل ذلك العالم ومظهره وانما يسمى
بالعالم المثالي لكونه مشتملا على صور ما في العالم الحسي ولكونه اول مثال صوري
لما في الحضرة العلمية الالهية من صورة الاعيان والحقائق ويسمى ايضا بالخيال
المنفصل لكونه غير مادي تشبيها بالخيال المتصل وليس معنى ما قلنا ان لا روح
من الارواح الاولى صورة مثالية مطابقة لكمالاته اذ لكل منها نصيب من الاسم الظاهر
واما الحكماء الاقدمين فلان افلاطون وسقراط وفيثاغورس وانباذقليس و
غيرهم من الاقدمين المتالهين كانوا يقولون بالمثل الخيالية المعلقة لا في محل
المستنيرة والمظلمة ويذهبون الى انها جواهر مجردة مفارقة للمواد بانها في
الفكر والتخيل والنفس انها مظاهر لهذه المثل المعلقة الموجودة في الاعيان لا في
محل وان العالم عالمان عالم العقل المنقسم الى عالم الربوبية والى عالم العقول
والنفوس وعالم الصور المنقسم الى الصور الحسية وهي عالم الافلاك والعناصر

بما فيهما والى الصور الشبحية وهي عالم المثال المعلق ومن هنا يعلم ان الصور المعلقة ليست
مثل افلاطون لان هؤلاء العظماء كما يقولون بهذه الصورة يقولون بمثل
افلاطون نورية عظيمة ثابتة في عالم الانوار العقلية وهذه معلقة في عالم الاشباح
المجردة منها ظلمانية يتعذب بها الاشقياء وهي صور سود زرق كدرة تشمئز منها النفوس
ومنها مستنيرة فيتنعم بها السعداء وهي صور حسنة بيض مرد كامثال
اللؤلؤ المكنون وكذا اجمع السالكون من الامم المختلفة يثبتون هذا العالم فقد تحقق
ما ذكره اجماع المكاشفين والمحققين على وجود هذا العالم واما الدليل العقلي
عليه فمذكور في حكمة الاشراق وحاصله ان الابصار ليس بانطباع صورة المرئي في العين
على ما هو راي المعلم الاول ولا بخروج الشعاع من العين الى المرئي فليس الا بصار
الا بمقابلة المستنير للعضو السليم لا غير اذ بها يحصل للنفس اشراق حضوري على المرئي
فتراه وكذلك صورة المرايا ليست في البصر لامتناع انطباق العظيم في الصغير
وليست في صورتك او صورة المراية بعينها كما ظن لانه يبطل كون الابصار بالشعاع
فضلا عن كونه بانعكاسه واذ ليس ان الصورة ليست في المراة ولا لها جسم من
الاجسام الحديدية لان المبصرات كنسبة المراة الى الصور الظاهرة منها فكما انه
صورة المراة ليست فيها لا تلك الصورة التي يدرك النفس الكثافة لا تلك الصورة
في الحديدة بل يحدث عند المقابلة مع شرطه ينفع من النفس اشراق حضوري على ذلك
الشيء المستنير له كان له هوية في الخارج فتراه وان كان شبحا محضا فيحتاج الى

٨٨ مظهر اخر كالمراة فاذا وقعت الجليدية في مقابلة المراة التي ظهر فيها صور الاشياء
القائمة وقع للنفس علم اشراقي حضوري فرات تلك الاشياء بتوسط مراة
الجليدية والمراة الخارجية لكن عند الشرائط وارتفاع الحس في اليقظة والمانع في النوم المواقع هذا في عالم
او فيما بين النوم واليقظة فيتشكل عليه ويمثل ما امتنع به انطباع الصور في العين
يمتنع انطباعها في موضع من الدماغ فاذن الصور الخيالية لا يكون موجودة في الاذهان
لامتناع انطباع الكبير في الصغير ولا في الاعيان والا لرآها كل سليم الحس وليست
عدما محضا والا لما كانت متصورة ولا متميزا ولا محكوما عليها بالاحكام المختلفة
واذ هي موجودة وليست في الاذهان ولا في الاعيان ولا في عالم العقول لكونها
صورا جسمانية لا عقلية فبالضرورة يكون موجودة في صقع اخر وهو عالم المثال
والخيال وللناظر في هذا الدليل انظار كثيرة دقيقة ذكرناه في موضع لائق ايراده
ههنا ثم العالم المثالي متوسط بين عالم العقل والحس لكونه بالمرتبة فوق عالم الحس
وتحت عالم العقل لانه اكثر تجريدا من الحس واقل تجريدا من العقل وفيه جميع الاشكال
والصور المقدارية والاجسام وما يتعلق بها والحركات والسكنات والاوضاع
والهيئات وغير ذلك قائمة بذاتها معلقة لا في مكان ومحل كصور المراة والتخيل
معلقة لا في مكان ومحل وكذا جميع ما يراه النائم في المقام من الجبال والبحور
والارضين والاصوات العظيمة والاشخاص الانسانية والحيوانية والنباتية و
المعدنية والعنصرية والكوكبية وغيرها فكلها مثل قائمة بذاتها في الامكان

ولها

١٧٦

وكذا الروائح وغيرها من الاعراض انها مثل قائمة بذواتها لا في محل ومادة في ذلك العالم
ولهذا كانت عند بعض القوم الاعادة لعدم المادة هناك اذ لو كانت هناك مادة
وانطبعت فيها الاعراض كانت احيانا وذات مادة وصور واعراض كما
متحيزة في هذا العالم وشاهدها كل سليم الحس فالصور والاعراض المشاهدة في
عالم المثال في النوم واليقظة اشباح محضة والغذاء وما في النوم مما يؤكل ويشرب
وذوات العالم المثالي جواهر بسيطة لعقليتها بذاتها وتجردها عن المواد فلا يزاحم بعضها
بعضا ولا تمانع على محل ومكان وكذا النائم والمتخيل وما بين النوم واليقظة اذا
انتبه من النوم او رجع عما شاهده بالتخيل او ما راى بين النوم واليقظة فارق
العالم المثالي بدون حركة محوجة الى قطع مسافة ولم يجد ذلك العالم على جهة منه وكذا
من ~~[struck]~~ شاهد عالم النور دون حركة الا انه لما كان من الكاملين شاهد عالم
النور المحض ولما كان من المتوسطين شاهد عالم النور المثالي وان كان من الناقصين
شاهد ما يليق بحاله ويتيسر له كما له واذا عرفت ذلك فلنشر اشارة خفيفة
الى احوال النفس الانسانية بعد المفارقة فنقول هي لا تخلو من خمسة اقسام لان النفس
اما ان تكون كاملة في الحكمتين العلمية والعملية او في العلمية دون العملية او بالعكس او متوسطة
فيهما او ناقصة فيهما الاول هو الكامل في السعادة ومن السعيد الموفق و
الثاني والثالث والرابع من المتوسطين في السعادة وهذه الاربعة من اصحاب

مخ ذراع
ما شغل هذا العالم

٨٩ اليمين والخامس هو الكامل في الشقاوة ومن اصحاب الشمال المقيم في الهاوية وما
ادراك ما هيه نار حامية اما الاول فلان النفس اذا تحلت بالاطلاع على حقائق
الموجودات بالحكمة النظرية وتخلت عن رذائل الملكات بالحكمة العملية وتنقشت بنقوش
النور وكان شوقها الى العالم النوري اكثر من ميلها الى العالم الظلماني لزوال المانع
بالتخلية عن الرذائل المنحوطة الى الظلمانيات ووجود الفضائل الممثلة الى
النورانيات فتخلص النفس بالكلية الى عالم النور لقربها وشدة اتحادها اليها
دون العالم الظلماني اذ لا نزوع لها اليها ولا اشتياق لان جهات الظلمات لا
الظلمات حجبتها واذا انفكت من هذا العالم رات ما لا عين رات ولا اذن
سمعت ولا خطر على قلب بشر واما الثاني والثالث والرابع وهم المتوسطون
في السعادة فيتخلصون الى عالم المثل المعلقة التي مظاهرها ... على ما صرح
الشيخ صاحب الاشارة الى هذا حيث شاهد الصور المثالية للانبياء في السموات
وشانهم وفيه سر يتفطن له لذا لطف وللثاني والثالث اعني للمتوسطين في تنبيه
العلم والعمل والكامل في العلم والكامل في العمل ايجاد المثل المعلقة لا في محل والقوة العلم
على ايجادها فيحضرون من الاطعمة اللذيذة والصور المليحة على ما تشتهي الانفس وتلذ
الاعين وتلك الصور اتم مما عندنا فان مظاهرها اعني الهيولى ناقصة متغيرة
ومظاهر تلك الصور كاملة ثم اختلف المتقدمون في انهم يخلدون في تلك
الدار ابدا او زمانا طويلا ثم يتخلصون الى عالم النور مذهب المتقدمين
الى ان المتوسط في العلم والعمل والكامل في العلم دون العمل ~~الى عالم النور~~

يخلدون

١٧٨

يخلدون في بعض الافلاك اذ لم يكن فيهما استعداد الخلاص الى عالم النور المحض
ولا الترقي الى فلك اعلى ولكن الكامل في العلم دون العمل لا يخلد فيه بل يترقى من الادنى
الى الاعلى الى ان يصل الى المحدد ثم يتخلص الى عالم النور لما كان لهما استعداد التخلص
اليه وذهب افلاطون الى انهم لا يخلدون في الاجرام السماوية التي دون المحدد فان
النفوس التي مظاهرها الفلك الادنى الذي للقمر كما يحصل في عالم العناصر بالصادق في
غير رؤيته في السماء الاول لخفة الكسر او يمكث فيه زمانا قصيرا او طويلا حتى يزول
عنها بعض الهيئات ثم يرتقي الى فلك عطارد ويقوم زمانا كذلك ولا يزال
يرتقي من فلك ادنى الى فلك اعلى على الترتيب ويقيم في كل فلك بحسب هيئاتها زمانا تنبيه
طويلا او قصيرا حتى يصل الى الهيئات المحمودة المحضة ويزول عنها المذمومات بالكلية
وذهب بعضهم الى انه لا بد من المرور على الافلاك في الخلاص منها الى العالم النور المحض
والميل اليه لصاحب اخوان الصفا وكذا عند بعض المحققين لمن النفوس المرتبة الى
الفلك الاعلى اذا مكث فيها الملك اللائق بها فيتقل من هذا العالم الى العالم فينتقل
المثل النورانية ويرتقي فيه من مرتبة الى مرتبة حتى يصل الى الفلك الاعلى من عالم
المثال ثم منه يصل الى عالم النور المحض بل النفوس المستعدة للوصول الى عالم العقل
يرتقي في عالم الحس والمثال على الترتيب ثم ينتقل الى عالم النور ويدوم فيه الى هذه
العوالم منازل الى الله نعم ويستحيل الوصول اليه دون قطع الجميع واما القسم الخامس

وهو النقص في العلم والعمل افضى الى الشقاوة والذين كانوا احول حجهم جسما ٩٠
وصحوا في دارهم جاعثين اي ملحقين الى الحيوانات اذ تخصصوا غيرانهم الحيوانات
لم كان التناسخ حقا في غير الابدان الانسانية لم كان باطلا لم يكون لها ظلال
مثالية هي صور خيالية معلقة لا في محل على حسب هيئاتها المناسبة لها او ليس
لها يا للكاملين ليتخلصوا عن الصياصي الى عالم النور ولا ما للمتوسطين لتعذر
الافلاك مظاهر نفوسهم وما لغيرهم من الهيئات الردية بحيث لم التعلق تتعلقون
بالصور المثالية اللائقة بها اذ لكل خلق من الاخلاق المذمومة المتمكنة في النفس
ابدان انواع كحيص بيص لخلق الكبر والشجاع على المبادرة لابدان الكلاب
والجبن والروغان لابدان الثعالب والمحاكات والسخرية لابدان القردة والسباع و
واللصوصية للدباب والعجب للطاوس والحرص للخنازير والنمل ولا يكون حرص
النمل كحرص الخنزير بل يكون لكل فرد والحرص خاص لا يشاركه فيه غيره والسبب فيها
ان بحسب شدة كل خلق مذموم في النفس وضعفه وما ينضم اليه من سائر الاخلاق
المحمودة والمذمومة القوية والضعيفة وصلاقة اليها الكثيرة لا يكون حصرها يختلف
تلك النفوس الموصوفة بخلق مخصوص كالحرص مثلا بعض الانواع من الحيوانات المختصة
دون بعض كذا بعض افراد نوع منها دون البعض فلكل خلق كالحرص مثلا
حد معين من الشدة والضعف اذا النفس التي تتعلق ببدن نوع من الحيوانات
المناسبة لكثرة كالكلب بحسب شدة الشر وضعفه وما ينضم اليه يختلف تعلقها

ولكل بدن خاص من ذلك خلق الذي يتعلق بذلك البدن مستعد للنفوس الابدان كالخنزير صح

بابدان

بابدان الخاص الكلاب المتصدرة بكلاب السوق والتهم ككلاب الصيد ولا حصر لهذه النفوس
في الاخلاق المحمودة والمذمومة وشدتها وضعفها واختلاف نسبها اليها تختلف ظلالهم المثالية
المعلقة لا في محل لان من قبله هيئات ردية يتعلق بعد المفارقة باعظم حيوان يناسب
اقوى تلك الهيئات ثم تنزل على الترتيب من الاكبر الى الاوسط ومنه الى الاصغر
الى ان يزول تلك الهيئات الردية ثم يتعلق باعظم بدن يناسب الهيئة التي تحمل الهيئة الاولى
من القوة متدرجا في النزول الى ان ينمحي تلك الهيئات ثم يتصل بعالم العقول
مثلا امثال الحرص والسرقة يتعلقون اولا بابدان تناسب الحرص متدرجا في النزول
الى ان ينمحي الحرص ثم يتعلقون الى ابدان تناسب السرقة هكذا الى ان يزول تلك الهيئة
ايضا وكذا غيرها من الهيئات الردية ان كانت وحينئذ تفارق عالم المثال المعلق
الى عالم المثل المنطبق مظاهرها الافلاك ان كان لهما استعداد الترقي وقوله عز وعلا كلما
نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب اشارة الى ذلك وكذا قوله ذلك
كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها وكذا قوله ربنا اخرجنا منها وان عدنا
فانا ظالمون وكذا قوله من الكفار ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين فاعترفنا
بذنوبنا فهل الى خروج من سبيل حتى لا يموت مرة اولى وفي السعداء لا يذوقون
فيها الا الموتة الاولى وما هم عن الجحيم للتكلم انتقال نفوسهم الى المثل في
الحيوانية بتعدد الاخلاق الفاضلة والصفات المرضية فاذا لم تنتقل اليها فلا يذوقون
فيها الا الموتة الاولى وكذا قوله ونحشرهم يوم القيمة على وجوههم والاحاديث

او مرات الخرص

الواردة في ان الناس يبعثون على صور مختلفة بحسب اخلاقهم كثيرة كقوله يحشر ٩١ تعيشون
الناس يوم القيمة على وجوه مختلفة وقوله كما تعيشون تموتون تبعثون قال
فيثاغورث اعلم انك ستعارض بافكارك واقوالك وافعالك وستظهر
من كل حركة فكرية او قولية او فعلية صورا روحانية او جسمانية ان كانت الحركة
غضبية او شهوية صارت مادة لشيطان يوذيك في حيوتك ويحجبك عن
ملاقاة النور بعد وفاتك وان كانت عقلية صارت ملكا تلتذ بمنادمته في دنياك
وتهتدي بنوره في اخراك وامثال هذا الاقاويل على تجسد الاعمال في كلام الاوائل
كثير هذا ما عندي وما وصل الي من كلمات القوم على ما يقتضيه ذوق الاشراق ولا
يخفى عليك ما في هذا الكلام بحسب ارباب النظر فانه لا يعقل
وجود صور حقيقية مقدارية فان كان في غاية اللطافة لا في محل غير معقول فانا
نعلم بالضرورة ان كل مقدار في محل ولو كانت تلك الصور غير متناهية
لزم وجود مقدار غير متناه سواء كانت مثالية او لم يكن ولو كان المرئي في
المراة والمقام هذه الصور لكانت مرئية بلطافتها لا يكفي في هذه الاجسام
ولذا لا يكون الكيفيات مرئية فيها اذ لا يكفيه لتلك الصور اللطيفة الا التي لا
اللطافة والكثافة والكيفيات الباقية فيل يحتاج في رؤيته الى مظهر من
عالم المثال ومظاهرها مثل الجواهر فلذلك يرى فيها كما يرى في المراة
والقلم قلم لنا الاشياء يرى في مظاهرها فبعد ان يرى الامور التي مظاهرها
الخيال في الخيال كالمراة وتحقيق الكلام في المرام مما لا يليق ولنعلم انه

والمقام

يجوز

يجوز ان يكون لكل من النفوس الناطقة الفلكية صورة مثالية وجسم لم يكن هي المراد
بالروحانية في عرف الكهنة لكل من الافلاك روحانية لا ما قيل من انها القوى الجرمية
المنطبعة في جرم الفلك او في الطباع صور كثيرة مختلفة في عالم بسيط نظروا انه قال
ارسطو ان روحانية الروس على صورة كثيرة ويجوز ان يكون انه لكل من العقول
صور مثالية تليق بها والملائكة النازلة بالوحي وللصور المثالية مظاهر في هذا العالم ولا
يتجسم له في صقالة الجوهر فانه قد يرى في محل غير صقيل فلو كان تجسد الظهور بتوسط الصقالة
والنورية كما قيل لزم خلاف ما ذكرنا ولكان رؤيتها في الصور الاولى ولعل السبب
في ظهور تلك الصور في المواضع المظلمة والعمارات القديمة والصحاري لكل ان النفس
اذا كان مشغولا باعمال قوة يضعف اعماله وادراك القوة المتخيلة فوجد اذا عرض
للنفس ضعف قل اشتغاله بسائر القوى لا المتخيلة لقوتها ولذلك اذا كان الاشتغال بالحواس
الظاهرة قليلة بسبب ادراك الامور الغير الملائمة فان النفس اذا وجدت في قوة ليتوهم يتوهم
انه ورك عليه واذا وجد الم توهم عنه وفي تلك المواضع الاشتغال بالقوى الادراكية
قليلة فان في المواضع الغير الحالية وقد يتعطل جميع القوى وقد يتعطل بعضها والنفس شديدة
التوجه اليها واما في المواضع التي لم تحصل التي توجهها لوقت ادراك الامور الغير
المالوفة لا يتوجه الى تلك القوى الا قليلا ويرى كذا ما يناسب المزاج والمحل فان
القوة المتخيلة مظهر من مظاهر عالم المثال ويجوز ان يكون لبعض المواضع خاصية في رؤية
تلك الصور منها انه سبب ارادة الحق لها النفس الضعيفة لقلة الاشتغال بالبدن

مظلم

يضعف

اما تغير المدة او لعدم مطاوعة الالة او لهما جميعا او لسبب اخر واذا اشتغل بروية الصور المظلمة للاشباح وسماع الرنة الذي لا يفهم منها شيء بالفاظ غير مانوس حصل لها الدهشة والحيرة التام وقوى انقطاعها عن علايق القوى البدنية الغير القوية واتصلت بالمحل العلوية رايت من الجن والصور المثالية ما يناسب حاله ومرامه وتسمع من الحكايات وتحمل لم يكن بسبب ظهور الصور الخفية في بعض الصور دون بعض لم يكن لها ابدان قائم لها في التخيل واذا صارت على نمط روى فالى الغيم كما حقق في موضعه وقد يكون بتكاثف الهواء بعينها هذا ما تكلم لنا لعال من قبل الاشراقيين وان اردت تحقيق ذلك وامثاله من المسايل الحكمية على ما هو المذهب المنصور فعليك بمطالعة كتبها الحكمية فانا قد ذكرنا فيها مسايل دقيقة سرية وفوايد لطيفة نفيسة لم يسمح بمثلها القرون في الادوار ولم يطلع بمثلها العلماء في الاعصار واوردنا فيها حل المشكلات وبسط مغالطة المتاخرين على كلام اكابر الحكماء الاقدمين واساطين الماثل على اتحاد الدليل في كلام الاصفياء من الانبياء والاولياء بالبراهين الساطعة والدلائل القاطعة على ما تحقق في كتب النفيسة وما وجب على مدارك المتاخرين في احد معاني العموم ووسع العاطفة بما ادركت كلام عزيز الاولياء الله والحمد لله ما ذكرناه فيها الحكم المخزون بها على اهلها المصون بها على غير اهلها لانه اكت عليها الغوص والدوام او صارت حشو نتيجة محلولة من وفور دخولها ذكا وكاسل من كثرة الجدل والخلاف كعلم الحلاف غير مثمر كالحلاف و لهذا اما سال العالم به من اجاهل مرشدا ولا الشيخ به بصير سعيدا ونعم ما قال بيتا ودرس الحكي حلت صاحب الحق غير

لم يكن

لم يكن من نفسه كل وارد ويطلع عليه الا وحد العبد واحد لكن اهل الظلوم والالتصرف الى الناس محدودهم بتمايز زمان انتهى فمن زمانه بحال وركاكة الرجال وحفظ الاعمال والافاضل وجلالة الدولة والارذال ورفع زبانه بالو باعد واسقعوا بيراز الفضلة والجهلة واعدموا العلم وحملوا فضله واسترذلوا اهله والصرفوا عنه زاهدين ومنفوره معاندين منون عن الحكماء ولطرحوا العلماء فضاعت السير العادلة وشاعت الاراء الباطلة واحتج الجبل باهل الرايات طاهر الايات وصار اهله بائرين لعائات المقاصد والمآرب واصلين الى نهايات الامال والمطالب واحرس للمناصب الرفيعة الايتين للمراتب الشريفة ولهم في ذلك درجات متفاوتة ومقامات متناهية فكل من كان في عمق بحر الحمق اوغل وعن صفاء المعقول والمنقول ابعد كان الى الاقبال والقبول اوصل وعند ارباب الزمان اعلم وافضل وكيف لا يكون كذلك وقد سلط عليه قوم اعزل عن سلاح الفضل عاريا عن ملابس الوجود عن ملابس العقل صدورهم عن الاداب عطال ووجوههم عن سمات الخير اغفال نعم احتفوا على الضائع ذبحه واخذوا فيها المراحل والمنابع ووجوهها وقلبوا حقائقها وعروها وسقطوا دقائقها وعروها فجعلوا الافكار عارا والابداع بلاد التصغار والطب بطا والنحو محوا والكلام ملاما والنحويات وانه لست ممن اشكوا نوب الايام لكن الكلام يجر الكلام هذا ولنختم هذا الفصل بما نعرض من حكايات عالم المثال ولم لم يكن مناسب الحال ولسوق اليه هذا المقال فنقول

ذهب المشاؤون الى ان الصوت كيفية عارضة للجسم اطلب السامع لسبب تموج وليس المراد من التموج حركة انتقالية من ماء او هواء حقيقة بل هو امر يشبه تموج الماء من وقوع شيء فيه واحداث الدواير فانه امر يحدث بصدم بعد بعد وقوع والحدة والثقل والحروف كيفية عارضة للاصوات وسبب التموج قرع او قلع كما فصل في موضعه والاشراقيون يابون ان يكون الهواء يحافظ حروف بل الاصوات والحروف مثل معلقة في عالم المثال فان الهواء لا يحفظ الشكل وهو سريع الالتيام ثم من تموج الهواء الذي عند اذنه كان ينبغي للسمع شيئا لتموج النمومات واختلافها ثم انه قد يقع اصوات عظيمة هايلة لا يمكن صدورها عن الاجرام من العالم وجوابه انه ان اريد بقوله ان الهواء لا يحفظ الشكل انه لا يحفظ اصلا فهو مم وان اريد انه لا يحفظ زمانا يعتد به كما يدل عليه بقوله وهو سريع الالتيام فهو مم لكن لا نضر فان تموج الهواء كتموج الماء من انه يبقى فانا لكن زمان تموج الهواء للطافة اقل ثم من قوله ينبغي ان لا يسمع شيئا لتموج التموجات لحدث اذا التموج الا يوجب بطلان الصوت بل يستلزم تشويشه فانه كما يحدث في الماء تموج الا جهة ثم يحدث بعد ذلك تموج اخر الى جهة اخرى ولا يبطل بتموج الاول كذلك يجوز ان يحدث في الماء تموجان مختلفان بالجهة ولا يبطل شيء منهما بالمرة وان كان كل واحد منهما مزاحما للاخر في الجملة يشترك الى ذلك عدم سماع الكلمات صحيحا عند الاصوات الهايلة والجواب عن البايث اي فان قلت هو يسمع صوتها واحدا

زمانا

الهواء

زمانا طويلا لا ينبغي شك في مثل ذلك الزمان في الهواء كما يسمع من اوتار الالات والمطاسات بعد ان تم انما صوت واحد في نفس الامر بل اصوات متتالية حادثة فارعات متتالية لا يتخلل منهما زمان محسوس ولذلك يظن انها صوت واحد كما انه يظن ان القطرة النازلة خط مستقيم والشعلة الجوالة خط مستدير فهم لم كانت هذه الاصوات على حد واحد من الحدة والثقل كان المجموع صوتا واحدا في المسموع لانها على حد واحد من الحدة والثقل وهو العس من السمع عند اصحاب الالحان واذا علمت ذلك فاعلم انه قد خفي على جم غفير وجمع كثير حقيقة الادغام ووقع الاختلاف بين ارباب العربية واصحاب علم القراءة في انه هل يجوز في جميع الحروف ام لا فقال بعض انه لا يجوز الا في الحرفين المتجانسين وقال بعض انه قد يجوز في غيرها على ما فصل في موضعه ونحن نقول اما حقيقته فهو التلفظ بحرفين لو لم يتخلل بينهما زمان ولا يجوز ذلك بعدما تلوناه عليك في جواب الاشكال واما الاختلاف فنقول الحق انه لا يمكن الا في حرفين يمكن الاستقلال في اعمال مخرج احدهما الى اعمال مخرج الاخر في زمان لا يحس به هكذا حقق المقال ودع ما قيل او يتوهم انه قال في شرح الاشراق اعرض عن المشهور بان حامل كل واحد من الحروف اما كل واحد من اجزاء الهواء المتموج او مجموعه فان كان الاول وجب ان يسمع الكلمة الواحدة مرارا كثيرة وجب ما يتادى الى صماخه من اجزاء الهواء بسبب التموج وان كان الثاني وجب ان لا يسمع الكلمة الواحدة الا سامع واحد واجاب عنه بان الحامل هو كل واحد من اجزاء الهواء

٩٤

ومن ابى عنه لم يكن السماع مشروطا بان يصل اول مرة فيكون الشرط فيما بعده متقاضيا
فيلزم المشروط واقول جواب الاعتراض انه يجب ان يكون قائم بكل واحد من اجزاء
الهواء ويمتنع قوله وحصل ان يسمع الكلام مرارا كثيرة لانه يجوز ان يكون تلك الكلمات
في المسموع واحد السامع اذا كان منهما كما واذا كان في نفس الامر متعددا او يختار
الثاني ويمنع قوله لا يسمع كلمة واحدة الا سامع واحد لجواز ان يكون شرطا الاحساس
بالكلام القائم بالمسموع وصول بعض اجزاء الهواء الى الصماخ لا الجميع ومن الجواب
الذي ذكره وقد يورد على المشايخ ايضا انه اذا قطع شيء من شيء تحرك الهواء الى
محل المقطوع لا الى الاطراف ولو سلم ذلك عن مانع لا لما يمنع الهواء من جانب القطع
لا من طرفه وظهر ذلك عند قطع خشبة طويلة جسم واقول لم لا يجوز ان يكون التموج العلوي انما حدث
بمصادمات في اجزاء الاهوية الواقعة في اطراف الجسم المقطوع عند تحركها في مكان
خرج عنه الجسم المقطوع بعنف هذا هو الحق ولا يرد عليه ما اورده المورد من ادعى
حدوثه لو ما او فعله بكثرة حتى يظهر ورود شيء عليه او عدمه تكملة ورد في
كلام قدماء الحكماء سيما افلاطون الالهي وشيعته الحكم بوجود عالم عقلي متناه يحذو
حذو العالم الحسي فمنهم من جعل عند لكل نوع ذي افراد ازليا ابديا قابلا
للمقابلات وسمى ذلك بوجوه ورد يا مور كلها مع المرد وجدود ومنهم من
قال انه اشارة الى الصور التي في علم الباري وتلك الصور اما قائمة بذاته او
ببعض مخلوقاته ومنهم من قال انه اشارة الى رب النوع وصاحب الطلسم فان لكل
نوع جرمي عقلا يدبره وليس كلها باعتبار صدقها على كثيرين فانه غير صادق

عليها واما هي باعتبار استواء نسبة بعضها الى الكل وهذا غير المثل الحركية التي مر تفصيلها
واقول الاظهر ان هؤلاء العظماء حكموا بان الصور المعقولة مجردة قائمة بذواتها الا انها
وجودات فهو اما قائم بذاته او حال في محل والكائنة والالما غاب محله وكيفية
حلوله عن ارباب الاشراق لا ينكره من له طبع سليم وذهن مستقيم فان العلم ليس الا هو
العدم عن الذات المجردة ومحل الامور الغير القائمة عن غاية اشراق قابل ضرورة وكذا
كيفية حلولها في محلها ولذلك قيل العلم لصفات العلم حضوري فظهر وجود امور كلية
قائمة بذاتها منطبقة على جزئياتها وكلياتها واشتراكها كاشتراك الصور القائمة بالنفس
وكليتها لا يستلزم محالا وما ذكر في الكتب لامتناع وجوه الكلي في الخارج قائم في امتناع
قيامه بالذهن ايضا وبمثل هذا الدليل يمكن اثبات المثال البرزخي تذنيب
ظاهر الكتاب والسنة يدل على ان الملائكة اجسام لطيفة نورية قابلة للتشكل
باشكال مختلفة كاملة في العلم والقدرة على الافعال الشاقة وشأنها الطاعات ومسكنها
السموات وهم رسل الله الى الانبياء والمناسبة يسبحون الليل والنهار لا يعصون الله
ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون والجن اجسام هوائية تتشكل باشكال مختلفة ويظهر منهم
افعال عجيبة منهم المؤمن والكافر والمطيع والعاصي والشياطين اجسام نارية شأنها
القاء الناس في الفساد وتكثير اسباب المعاصي واني وسماع الطاعات قيل تركيب
الانواع الثلاثة من العناصر الاربعة والغالب على الاولين الهواء وعلى الثالث النار
والحق ان الشياطين خلقت من المائدة والصانع لا يمتنع ظهور يحكي البصر الا اذا اكتسب جلبيب

٩٥

من المعجزات التي يعجز عنها الارض والمائة كما دل بعض الروايات في الناس و
الملائكة كثيرا ما يعاونون الناس على ما يعجز منه من جنس كالغلبة على الاعداء والطيران
في السماء والمشي على الماء والجن والشيطان كما يظنون كثيرا من الاوباش ويعاونون
بعض الناس على السحر والطلسمات والنيرنجات والحكم القول بوجود الملائكة والجن
والشيطان مما انعقد عليه اجماع الاراء ونطق به كلام الله وكلام الانبياء وكل
مشاهدتهم غير كثير من العقلاء وارباب المكاشفات من الاولياء ولا يوجد نسبتها كما لا
سبيل الى اثباتها بالادلة العقلية والحق عندي ان الحق وبعض الملائكة من العالم
المثالي كما مر الاشارة واما الشيطان وبعض الملائكة معتمد هذا المقام فصل
اختلف العلماء في قدم العالم وحدوثه الزماني مع اتفاقهم على حدوثه الذاتي
فقال المليون انه حادث وهو مذهب المنصور واحتج عليه بوجوه حسنها ما ذكره
المحقق الطوسي من برهان التطبيق وبيان فساده ان برهانه لو تم انما يدل على امتناع
التسلسل في جانب التعدد اما الحوادث المترتبة الغير المتناهية من جانب الماضي فلا يتم
برهان التطبيق بينهما وذهب الحكماء الى انه قديم زماني وللفلاسفة والاشاعرة
المقالة حجتهم فقال اذا كان الدول موجبا وعلة تامة للشيء الى سواه وجد معها
له والمرجح اعني الواجب اما لوجوب وجوده ضرورة الترجيح فيدوم المعلول المرجح
بدوام مرجحه وذلك لم يكن في جميع الممكنات سما مولازم للواجب لم يكن لحدوث
مرجحا لشيء منها فكان كل منها محتاجا الى امر سوى الواجب وذلك الامر الآخر

انه حكم لما ثبت من لزومه الواجب فيحتاج الى الحكم افراد الوقوف له الواجب موجودات به
لا مرجح ولزم التسلسل كما الجميع واما لم يكن ما وضعناه جميعا فظهر انه لا كون
له موقف جميع الممكنات على غيره اي غير ذلك الجميع ولا وقت ولا شرط موقف الممكنات
عليه كان فعالها اذا ادعوما الى اليوم الخميس مثلا اولى مجيء زيد او تيسر اليه اقبل جميع
الممكنات ليس شيء من ذلك الذي ذكرناه وايضا لو لم يكن شيء من الممكنات لازما لم
تتوقف عقليته على ارادة حادثة او قدرة حادثة يلزم احتياجه في حدوث القدرة
والارادة الى غير ذلك على انه حق للكونه في غاية الكمال منزها عن النقص والافتقار
كما اطبق عليه الحكماء الكبار وذوي الايدي والابصار واليه اشار بقوله وليس الاول
بنفسه بدم يزد ولقدر بعد انه لم يقدر قال الشيخ ما يقال من ان القادر يرجح
بارادته احد المقدورين على الآخر من دون مرجح ولكن المتخيل انما هو الترجيح
بلا مرجح لا الترجيح بلا مرجح بناء على توهم ان الباري يختار احد الوقت والحاجة
احدا ان يعني من غير مرجح فاسد فان ما ذكره الترجيح بلا مرجح يستلزم الترجح بلا مرجح
في تعلق الارادة بشيء منها شيئا وهو انه لم لا يجوز ان يتعلق الارادة متعلقة في الازل و
بوجوده فيما لا يزال من الاوقات الموضوعة فيتعلق الارادة والتعلق الازلي
بوجوبين بوجوده في وقت معين فيما لا يزال الارادة ضرورة ان القدرة يؤثر
على وفق الارادة ويكون المرجح في تعلق الارادة بوجوده في ذلك الوقت هو كونه
اصلح واقول كل من الطائفتين منفور عند الجمهور وما افاده الشيخ انما هو الربط

منهما يقوله يعني ههنا شيء وذلك ليس بشيء اذ حاصل كلام الاول ان تعلق الارادة
بالايجاد ترجيح بلا مرجح ولابد لتعلق الارادة من مرجح وحاصل كلام الثاني انه
يجوز ان يكون الارادة متعلقة بالايجاد في الوقت الاول وذلك غير مقابل
لكلام الاول والارادة الازلية انما تحتاج في تعلقها بهذا الوقت دون غيره لمانع
كالاجمع ولاشك ان رجحان بعض الاوقات على بعضها بالاصلحية يحتاج انها الى
مرجح هو ممكن وحدوثه ويتسلسل الكلام اليه ثم قال لانا نقول لا وقت قبل جميع الممكنات
لانا نقول لا نسلم من تعلق الارادة في الاول بوجود شيء في وقت معين ان يكون
ذلك الوقت موجودا في الاول وهذا ايضا كلام مشهور ذكره الغزالي كثيرا بعد
الكلام الثاني ثم قال لانا نقول انا نقل الكلام الى ذلك الوقت وعلة تخصيصه بتخصيص
بما لا يزال لانا نقول ليس للوقت وقت او حتى يصح الاعتبار عن علة تخصيصه بذلك
الوقت بل الوقت يتخصص بهويته بالسؤال المذكور في قوة ذلك لم يكن هذا
الوقت ذلك الوقت اوقت قبله انظر فيسئل اختصاص الحدوث بوقت الحدوث
انما هو لاجل انه لا وقت قبل ذلك الوقت فلا يلزم الترجيح بلا مرجح فان الاوقات
التي يطلب فيها الترجيح بلا مرجح فان الاوقات التي نطلب فيها الترجيح معدوم اذ
الزمان هناك موهوم ولا وجود له قبل وجود العالم واقول فيه نظر الى لا
بما قيل من ان هذا الكلام على التقدير ثم انما نقول على انه لا يطلب وجه الترجيح
فيما بين الاوقات بان يقال لم اختص الحوادث بهذا الوقت دون ما عداه كيف
فيكون وجود تلك الحوادث وعدمها بان يقال لم ترجح في ذلك الوقت وجودها

على عدمها في حدوث وانتفى في الاوقات التي قبل وقت الحدوث اذ الزمان هناك لا
في الاوقات التي بعده فاختصاص الحدوث بهذا الوقت دون ما عداه من الاوقات
التي بعده ترجيح بلا مرجح لانه مدفوع بان المرجح هو الارادة القديمة المتعلقة بحدوثه
مع الوقت فلا يرد السؤال بانه لو لم يحدث في الوقت بعده بل الوقت معه لا يلزم له
فكيف يمكن ان يكون بعد الوقت ولا وقت قبله يظهر وجه الترجيح والتخصيص بل لابد الملك
يمكن بين وجود الواجب ووجود المعلول الاول مقدار موهوم او موجودا ولم يمكن
فان كان لزم تخلف المعلول عن العلة التامة وان لم يكن كان الملازمة ازليا وهو المطلوب
ما عرفه فانه مع وضوحه دقيق هذا وقد يستدل ازلية بعض الممكنات بانه قد ثبت في العلم
الطبيعي ان الزمان لا يسبقه عدمه ذاته مقدار الحركة فلا بد من حركة قديمة حافظة له
ولابد لتلك الحركة من جسم حامل لها فهو ايضا قديم فيلزم ازلية فلك في الحلة وهو
المطلوب وقد اشار الشارح الى ذلك وشرحه ولو رد عليه ان برهان التطبيق
سطله وقال فان جريان برهان التطبيق الا في الامور المجتمعة غير تام اذ لا مدخل
للتطبيق الوهمي والعقل لانقطاع الاعادة في الوجود الخارجي ولاشك ان التطبيق اعا
هو في الوهم لان الخارج واقول ليس الامر كما حسبه والتطبيق ليس لوهمي كما توهم بل الدليل
مبني على التطبيق والتقابل بحسب المراتب وبيانه انا نقابل الاول من الجملة الزائدة
بالاول من الجملة الناقصة والثاني من الزائدة مقابلا للثاني من الناقصة والمراد
من هذا التقابل هو انه كما ان الاول في الاول والاول من الجملة الزائدة فلا شك

الاول الذي هو في الاول من الناقصة وليس المراد بالتطبيق الا هذا ثم لا يخفى ان
السلسلة الغير المتناهية اذا كانت موجودة معا كانت الامور التي لانهاية لها مترتبة
موجودة بالفعل حصل التطبيق بحسب المراتب في نفس الامر بخلاف الامور الغير الموجودة
مثل الاعداد ولا يحصل التطبيق والتقابل بحسب المراتب فيها في نفس الامر وكذا
الحوادث قال الامام المحكوم عليه بالزيادة والنقصان يجب ان يكون موجودا
ومجموع الحوادث لا وجود له البتة اما في الخارج فقط والمنع الذهني فلانه لا
يقوى على استحضار ما لانهاية لها فثبت ان مجموع الحوادث معدوم محض والمعدوم
المحض لا يتصور حكم عليه وليس فيه ترتيب في نفس الامر ومن المعلوم انه لا يتصور
وقوع احاد احد الجملتين بازاء احاد الاخرى الا اذا كانت الاحاد موجودة
معا اما في الخارج او في الذهن فيسئل على مسئل المعارضة لا يجوز قدم شيء من الممكنات
والا لم يكن ممكنا بناء على ان المحوج الى السبب هو الحدوث فذلك فاسد فان
الامكان هو المحوج الى السبب لا الحدوث فعلى هذا وان كان ازليا فهو محتاج
الى المرجح والمتمم حيث ان ادلة اشرنا اليه وكلام صاحب العقل مع توضيح
المبحث المتقدم الذي قال فان قلت ان الشعاع من الشمس ولكن الشمس مع الشعاع
وانه دائم بدوام فلا تعجب من كون الحق قائما بالقسط اي العدل واعلم ان
العقول والنفوس الفلكية وارواحها وهياكلها لها الى النور الاول
الغير المتناهي اوله نسبة النهايات والذوات الظلمانية الى الاجرام الشمسية والشعاعية

نسبة المتناهي الى نسبة المتناهي الى المتناهي مجموع الممكنات القديمة على انهم بانتسابه الى ذات
مبائنه بل اقل منها فيقال في نوره لا يقدح في كماله وبان الشمس المجسم
الجزئي انه دوام شعاعها وشعاعها وبقائها ذات في نورها وضيائها والتعلم
ان الحكماء ذهبوا الى ان الممكنات حدوث ذاتي وان كان بعضها قديم زماني
والمحوج الى السبب انما هو الامكان اللازم للمهية فلا يستغني معلول في حال وجوده
في العدم وبعض الحكماء استدلوا على ثبوت الحدوث الذاتي للممكنات بتوضيح الدعوى
على ما فهم من كلامهم ان للمهية الممكنة اوصاف ابرائه حكم العقل بتقدم بعضها على
بعض ذاتا وان كانت معا زمانا وذلك انه يحكم بان المهية الممكنة ما لم تكن ممكنة لم تجب
بالغير فامكانها اغنى اول نسبتها الى الوجود والعدم متقدم على الوجوب الغيري
والوجود الغيري وذلك المعلول معنى قولهم للممكنات حدوث ذاتي وقال الشيخ في
الشفاء في بيان ذلك المعلول ان يكون ليس وله غير علته ان يكون له ليس والذي يكون للشيء
في نفسه اقدم بالذات مما يكون له عن غيره فيكون كل معلول ليس بعد ليس بعد بالذات
واعترض عليه بان المعلول في نفسه ليس له ان يكون معدوما كما ليس له ان يكون موجودا
واقول ليس الايراد عدم فهم المراد فان الشيخ يعني ان المعلول في نفسه مع قطع النظر عن اعتبار علته
ليس موجودا ولا معدوما فله في ذاته الامكان والوجوب لوجود علته فيكون وجوده مسبوقا
بغير امكانه فالمراد بالمسبوق عبارته ليس الطرفين فلا تنافي ثبوت احدهما في الآخر

٩٨

بهذا المكان المعلول لما كان متأخرا عن وجود العلة فلا يكون في مرتبة وجوده
العلة الا العدم والا لم يكن وجوده متأخرا عن فيكون العدم متقدما بالذات واقول
يمكن الجواب عما ذكره في العدم بان يقال لما كان عدم المتقدم متأخرا عن عدم العلة فلا
يكون له في مرتبة عدم العلة الا الوجود والا لم يكن عدم متأخرا وانه لا يلزم لئن
يكون متقدما ولا العدم سلب الطرفين عن الذات على ثبوت احدهما لما ادعى التسمية على ما
لا يخفى فان ثبوت العدم في مرتبة لا يستلزم تقدم ذاته على طرفي الوجود والعدم ثم
من البين ان ثبات رجحان كلا لنه كما وجد طلاما صنيعا انحل الى نفسه
فتبت هذا القول انهما واعلم ان عدم الممكن لو كان متقدما بالذات على وجود
الممكن كان متقدما بالطبع اذ التقدم الذاتي منحصر عندهم في ما بالعلية وما بالطبع
ولا محال للعلية فيهما فيلزم ان لا يتحقق العلة التامة البسيط واقول اللزوم ممنوع فان العلة
انه قسموا الى البسيط والمركب انما هو العلة الناقصة لا الواضحة
فنبين لك مقدمة تنتفع بها فيما يأتي وهي مشتملة على
مطلبين الاول انه لا يجوز عدم تناهي الامور المرتبة المجتمعة معا ولتقرير البرهان عليه
انه لو ثبتت تلك الامور لا الى النهاية حصلت هناك جملتان احدهما من مبدإ معين
والاخرى من مبدإ بعده فتلك تقدر منطبقين لمحتمل اي تطبيق الجزء الاول من
الجملة الاولى على الجزء الاول من جملة الناقصة وهكذا فان وقع بإزاء كل جزء جزء لزم
تساوي الكل والجزء وان لم يقع لزم انقطاع الزائدة منه والناقص او متناهي الناقص

وثانيهما

١٩٦

وثانيهما يتناهى الزائدة واعترض عليه بوجود الاول لان التطبيق بينهما موقوف على وجود
احدهما ودفعه واحتمال دون تحقق التالي الا انه انما لزم من مجموع اللاتناهي و
فصل المتناهي والتطبيق على الوجه المخصوص يتعلق بالمجموع ومحالا ولا لزم من ذلك المحالية
شيء من الاجزاء سيما الجزء المعين والثالث انه منقوض بالحوادث على مذهب الفلاسفة
الرابع انه منقوض بالنفوس الناطقة على رأيهم الخامس استمرار وجود الله تعالى من الازل
في هذا الان ازيد من استمراره من الدول الى زمان الطوفان فيجري البرهان
المذكور فيه السادس تضعيف الالوف مرارا لا نهاية لها اقل من تضعيف الالفين
مرارا لا نهاية لها وما كان اول فيه غيره فهو متناه السابع المدة المنقضية من الاول
الى زمان الطوفان اقل من المنقضية منه الى الان فيجري فيه المذكور غير البرهان الثامن
صح حدوث الحوادث لا اول لها اذ لو كان لها اول لكان لا يصح قبل ذلك
من الاشياء الواجبة فيلزم الانقلاب فثبت انه لا اقل حدوث الحوادث فنقول
الحوادث فنقول تلك الصحة من الازل الى وقت بعده ويجري فيه التطبيق التاسع نقول
جملة متناهية غير الاشياء فنقول جملة معلومات الله تعالى بدون هذه الجملة اقل من جملة
معلوماته مع هذه الجملة والفضلة جملة متناهية وكذا الناقص فالكل متناه وهذا خلاف
ما له يستقر عليه رأي جميع الورى العاشر معلومات الله تعالى تزيد من مقدوراته مع عدم
لا تناهيهما الحادي عشر صحة حدوث الحوادث من الطوفان الى الابد الذي لا اول له ازيد من
صحة حدوثها من زماننا الى الان بحكم جريان التطبيق فيه الثاني عشر الواحد نصف الاثنين

وثلث الثلث وربع الربع وهلم جرا الى ما لا نهاية له لها تمام الامور التي نسبه ولا شك ان
مجموع هذه النسب مع اسقاط عشرة مراتب منها اقل من هذا المجموع بدونه فرض
تناهي المجموع الثاني عشر بهذا البرهان جاز من مراتب الاعداد الثالث عشر اما الحار
انه بازاء كل جزء من الاجزاء الزائدة جزء من الناقصة ولا لزم لزوم ان وانما فاد ذلك
ما يكون التساوي فقد يكون لعدم التناهي والاعتراضات كلها صحيحة ساقط مبنية على
على عدم اتقان البرهان فنقول لا حاجة في التطبيق الى الحركة والوضع بل يكفينا
التطبيق بحسب المراتب في بيانه على ما صرح به الامام انا نقابل الاول من الزائدة بالاول
من الناقصة لنطبق الثاني على الثاني فالمراد من هذا التقابل انه كما كان الاول
اول من جملة الاولى لذلك الاول الاخر اول من جملة الاخرى وهكذا ابدا لم يك
لانحتاج الى احد اعاده دفع وح نقول اما ان يحصل في مقابلة كل واحد من الناقصة
واحد من الزائدة ولا يعقب اولا فان كان بالاول لزم تساوي الزائدة والناقصة
وان كان الثاني لزم تناهي الناقصة والزائدة زائدة لقدر متناه فيلزم تناهيهما الغ
وقد عرفت انه لا يجري هذا البرهان في الامور الغير الموجودة معا فاندفع السؤال
الاول والثالث والخامس والسادس والسابع والثامن والثاني عشر والثالث عشر
وقد يقال في الثامن بانه لا وجود للمستقبل في الحال والوجود في الحال انما
هو صحة الحال في الجواب عن التاسع والعاشر انه لا تعدد في العلم والقدرة
الاوليتين ولذا في العلوم والمعدوم في الازل وانما التعدد والمتعلقات فيما
لا يزال وعن الرابع عشر بدعوى الضرورة في ان كل جملتين اما متساويان او متفاوتان

الزيادة

الزيادة والنقصان والناقصة منهما الانقطاع ضرورة وعن الثالث ان المجموع اذا كان
محالا لا بد ان يكون شيء من اجزائه او اجتماعها محالا ولكن نعلم بالضرورة انه ما سوى عدم
التناهي ليس بمحال وعن الرابع بمنع جريان البرهان الا في الامور المرتبة بيانه انه لو لم
يكن بين الاحاديث لم يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني
وهكذا اللهم الا اذا لاحظ العقل كل واحد من الاول والاخيرة بازاء واحد من الاول
لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلا لا دفعة ولا في زمان متناه فلا يتصور
تطبيق بنظر العقل بل ينقطع التطبيق بانقطاع التوهم والتعقل واتضح ما صدرناه
لك ... التطبيق بين جملتين متميزين على الاستواء بين اعداد الحصى فانك اذا
طبقت الاول من الجملتين كان كافيا في تطبيق الثاني بخلاف اعداد الحصى واورد
عليه العلامة القوشجي في شرح التجريد انه لا بد من التطبيق ملاحظة الاحاد مفصلا
بل الملاحظة لا ... كما هو وتوضيح ما ذكره انه لا يخ اما ان يتوقف التطبيق على
ملاحظة الاحاد مفصلا او يكفي ملاحظتها مجملا فعلى الاول لا يمكن التطبيق
بين الامور المرتبة وعلى الثاني يجري في غير المرتبة ايضا فانه يمكن ان يكون بازاء كل واحد
واحد فيلزم المساواة ولئن لم يكن لزم الانقطاع وقال السيد في شرح المواقف
يمكن في غير المرتبة اذا اطلق الطرف على الطرف بلا زيادة في جانب التناهي لا انطباق
ولا في الاوساط ... والاحاد ... فلو لم يكن في اي ... والا لزم التساوي
واقول القول بوقوع الزيادة في الاوساط عند تطبيق الاحاد على الاحاد لا ...
لزوم الخلف ... عند العقل الصادق والا ... اذا كان بين احاد الجملة

ان كل ... ان انصب ... الاول ... لا تزيد
... في الاول ... والاول ... الجزء

مرتبتين بمعنى الامر كان كل واحد من احادها مخصوصا بمرتبة من مراتب العدد
مثلا واحد اول وواحد ثاني وواحد ثالث الى غير ذلك ونظيره كالجملتين اذا
كانت مرتبتين بان يقع في الجملة الناقصة بطرح كل مرتبة من المراتب التي تقع
في الجملة الزائدة في ازاء واحدة في الزائدة وعرتبة من العدد بعينها لوحدة نظيرها في
الناقصة لزم انقطاع الناقصة قطعا والتطبيق في الجملة الغير المرتبة ليس بهذا الوجه
اذ لم يتعين فيها اول وثاني وثالث بل ان يعتبر بازاء كل واحد واحد وذلك
منفصلا ممتنع ومجملا لا يوجب الانقطاع لجواز ان يقع احدهما زائدا مع كونهما
غير متناهيين لجواز ان يكون احدهما الجملة زائدا مع كونهما غير متناهيين وذلك
لان نقول الامور التي ترتيب في احاد الجملتين فيها متعاقبة متعينة المراتب فلا بد
لها من الانتهاء الى واحد حاصل في الجملة الزائدة لا يوجد في الجملة الناقصة ما يوجبه
في المرتبة وذلك ما يوجب الانتهاء واما الكثرة التي لا تحصل فيها ترتيب بهذا
المعنى غير حاصل فيه لا نقول لانه يستلزم بالمتناهي في شيء من كل منه الجملة الناقص وكل ما كان
الناقص من غيره فهو متناه انه قد حصل في غيرها ما لم يحصل فيها فيكون مع كونها
متناهية انها انقص فيصير الاكثر على الاوسط وان قسم به وجوب انتهاء الناقص
الى مرتبة لا تقع فيها وراء ما غيرها فهذا انما يحصل فيما له ترتيب واما ما لا ترتيب
فيه فلا تم انه يحصل فيه ذلك وان ادعيتم جميع او فلا بد من بيانه حتى يظهر صحة
وفاده هذا الجمع بالان وفيه تامل فان قلت الامور الغير المتناهية مطلقا
يستلزم الامور الغير المتناهية المرتبة بناء ذلك لان احاد تلك الامور لا كانت

مرتبة فذاك وان لم يكن احادها مرتبة فلا شك ان المجموع موقوف على المجموع اذا اسقط
منه واحد او فكل واحد من تلك المجموعات موقوف على المجموع الباقي وهكذا الى
غير النهاية بالامور الغير المتناهية مطلقا يستلزم الامور الغير المتناهية المرتبة ويجري
التطبيق بين المجموعات فاذا هي امور مرتبة موجودة في الخارج ويلزم من تناهي المجموعات
تناهي الاحاد قلت لا يلزم من توقف امر على احاد ان يتوقف على بعض تلك الاحاد
واذا اعتبرت مجموعا بل يجوز ان يتوقف على كل واحد واحد منفصلا ولا يتوقف
على مجموع من المجموعات اصلا الا يرى ان الجسم يتوقف على كل من الهيولى والصورة
ولا يتوقف على مجموعهما والالزم توقف الشيء على نفسه فلا تم ان المجموع الغير
المتناهي موقوف عليه بدون واحد بل لا يتوقف الا على الاحاد والمجموع بدون واحد
ليس الا امر اعتباريا ولئن كان موجودا فلا توقف له عليه وقد تبين انه اراد ان
الامور الغير المتناهية مطلقا يستلزم الامور الغير المتناهية المرتبة بل احاد السلسلة
لانه يتعين بعض لها بالتقدم على بعض او في السلسلة كم اذ المجموع بلا واحد من كل
يتصور اعتباره مع الاحاد كثيرة ويلزم في السلسلة من حصول بعض ولئن اراد انه
يستلزم الامور الغير المتناهية المنتشرة في احاد السلسلة حتى يكون لا يلزم من عدم التطبيق
الناقص على الزائد وعدم تناهيهما اذ لا يشتمل ان يكون النقصان في جانب
السلسلة الاخرى لان السلسلة الغير المتناهية التي احادها الوف اكثر من التي
احادها احاد مع عدم تناهيهما وفيه نظر لا يخفى فيل ان المعول للنظم فيها

ترتب باعتبار حدوثها فيتم البرهان فيها وايضا بعض الآباء موقوف على بعض
المتوقف على الاب وفيها ترتب بالطبع واجيب عنه بان ذلك لا يستلزم ترتب
حدوثها غير لازم لجواز ان يحدث جملة منها في زمان وجملة في زمان آخر وعرض
على هذا الجواب وقيل على تقدير صحتها وتعاقب آحادها ازلا وابدا الوجه حاله
سلسلة منها غير متناهية مرتبة في الحدوث فيجري البرهان فيها واقول قوله
توجد لا محالة سلسلة غير متناهية مرتبة في الحدوث ممنوع وانما يلزم لو انحصر
طريق حدوث النفوس في الولادة وليس كذلك فانهم يجوزون ان يكون الابدان
بعد الطوفان تحدث بدون ولادة كما في آدم ع وزوجته وان اراد به انه يلزم
ترتب في حدوثها فهو مسلم لكن لا يجري فيها البرهان لعدم اجتماعها كما مر ثم
اقول يمكن الذي يفهم اصل السؤال بوجه آخر وهو انه يتوقف البرهان على جريانه
انما يجري في الامور التي بينها ترتب في زمان الوجود كالاجسام على ما مر انفا ولا
يلزم من توقف حدوث بعضها على بعض الترتب في زمان الوجود لجواز ان يكون عدم
الحدوث بغير علة البقاء وانما اقول لو اكتفى وقت الاجتماع والترتب كان البرهان
ظاهر البيان واما اذا احتيج الى بيان وقع جريان البرهان تأمل والا ظهر عدم
وبان ثم فيما تحقق في حيز اي وجه الترتب والاجتماع المطلب الثاني لبطلان الابعاد
متناهية واستدل على وجوده بوجوه منها ما مر ومنها البرهان السلمي وتقريره يكون
على مقدمات الاولى انه لو كانت الابعاد غير متناهية يصح ان يخرج خط تقاطع

وهذه

وهذه امتدادان غير متناهيين لاستلزام البعد بينهما سواء اخذ في مسلك عقيد ان المطر انهما
الثانية انه يجوز ان يوجد بينهما ابعاد متزايدة بقدر واحد مثلا يكون البعد الاول ذراعا
والثاني زائدا عليه بنصف ذراع وهكذا وقال الامام ينبغي ان يكون الزيادات بقدر
واحد ليكون البعد المشتمل عليها غير متناهية فانه لو لم يكن كذلك لم يلزم ذلك وفيه نظر
الثالثة كل زيادة توجد فالبعد المزيد عليه يوجد في بعد واحد فكل بعد وجدت
جميع الزيادات التي وراءه موجودة فيه ولما كان كل واحد من تلك الزيادات
موجودة في بعد كانت الزيادات الغير المتناهية موجودة في بعد فيلزم الغير المتناهي
محصورا بين حاصرين واعترض عليه بانا لا نعلم انه اذا كان كل واحد موجودة في بعد كان
المجموع كذلك فان حكم الآحاد غير واجب ~~انه اذا كان كل~~ لم يحصل
لكن الكل حاصلا في بعد حصلا يكون كل واحد في بعد بل حصلا يكون كل واحد وكل مجموع
كذلك واقول ان اريد كل مجموع اعم من ان يكون متناهيا او غير متناهي فلا نم
انه موجود في بعد ولم يلزم ما ذكرتم وان اريد كل مجموع متناه ثم لكن لا يلزم منه
المطلوب لجواز ان يكون حكم المتناهي غير حكم غير المتناهي ويمكن ان يوجه الوجه المذكور
بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية لانه لما لم يكن في الابعاد بعد غير متناه فكل بعد
وحصل بعد يشتمل الى آخر سلسلة المتناهي لكن يشتمل بعد الى بعد آخر فيلزم عدد الزيادات
الا غير الزيادات فيلزم عدد الزيادات الا عدد الزيادات لتلك السلسلة المتناهي الى
المتناهي فيلزم عدد الزيادات متناهية اقول يلزم عدد الزيادات كل بعد

عدد الزيادات بعدد فرض التناهي الى المتناهي الى غير التناهي انما هو بحسب عدد
زيادات جميع الابعاد لا عدد زيادات بعضها فان اردت بقولك نسبته
كل بعد الى الاخر بعدد زيادات لا عدد الزيادات انه بعدد زيادات
جميع الابعاد لا عدد زيادته فلا نم انه كذلك ولو تم ذلك لكان كل بعد غير
متناه وان اردت انه بعدد زيادات ذلك البعد فلا نم انه غير المتناهي
الى المتناهي قال السيد المحقق في حاشية حكمة العين انه مقدار الزيادات الواقعة في
مقدار الزيادة الاول وعلى البعد الاصل مثلا في البعد الثالث ذراعان وهو الثالث
بالنسبة الى البعد الاصل وعدد الابعاد المشتمل على الزيادات اثنان ونسبتها الى
البعد الاول الذي هو واحد بالضعف وكذلك نسبة الذراعين الى الذراع الواحد
الموجود فيه بالضعف في المقدار وهكذا اذا صار عدد الابعاد المشتملة على الزيادات
غير متناهية يكون نسبته الى البعد الاول انه غير متناه الى الواحد فلا بد ان يكون مقدار
الزيادات الواقعة في بعد واحد كذلك لا مقدار الزيادة الاول لكونه فيلزم بعد
غير متناه بين حاصرين وهو المحال او نقول انه عدد الزيادات الواقعة منها الى
الزيادة الاولى انه عدد الابعاد المشتملة عليها الى البعد الاول فيثبت بعد
تشتمل على زيادات نسبتها في البعد الى الزيادة الاول انه غير متناه الى الواحد وهو
المرام وانما نسبة الزيادات الواقعة في بعد واحد بحسب المقدار والعدد الى الزيادة
الاول ليس الا مقدار ذات الابعاد بين البعد الاصل والبعد الاول في المقدار والعدد
وتم الكلام والظاهر فائدة اعتبار التساوي في الزيادات اولا ولم يكن النسبة

محفوظ

محفوظة فلا يمكن اثبات مقدار غير متناه بين الحاصرين ثم قال الذي يختلج في ذهني انه لا
حاجة الى التطويل بل يكفي ان تعين عدد الزيادات المجتمعة في بعد واحد مساو لعدد الزيادات
والابعاد المشتملة عليها فاذا كان غير متناهية كان عدد الزيادات المجتمعة في البعد واحد كذلك
بالضرورة فلا حاجة الى التساوي انتهى اقول لا يتم شيء من هذه الوجوه فانه لو وجد بعد
مشتمل على الزيادات الغير المتناهية فيكفي ان الابعاد محلا لاجتماع جميع الزيادات لم
يجمع تلك الوجود اذا لم يكن كذلك فقطع النظر عن الظاهر مثلا في الوجه الاول
نقول انه اراد بقوله يكون نسبته الى البعد الاول انه غير متناه الى الواحد انه عدد
الزيادات المتوقعة كذلك فهو تم لكن لا يلزم من ذلك ان يكون نسبة مقدار الزيادات
الواقعة في بعد لا مقدار الزيادة الاولى كذلك فليلزم بعد غير متناه بين الحاصرين وان
اراد به انه عدد الزيادات المجتمعة في بعد واحد كذلك فهو ممنوع فالحاصل انه ان اريد
الزيادات التي حصلت في كل بعد الى الزيادة الاولى انه غير متناه الى متناه ولا تناهي عدد
الابعاد لا يستلزم ان يجمع تلك النسبة [illegible] الوجه نعم يستلزم ان يجمع الزيادات المتوقعة
في الابعاد الوجه الآخر وذلك لا يستلزم المطلوب وادعى [illegible] في الوجه الاول حقق
علم سائر الوجوه ويمكن [illegible] المتناهية وتقريره انه لو كانت الابعاد غير متناهية
لامكننا وصل خط غير متناه مع كرة متحركة [illegible] خط متناه موازي للخط الاول
ولو امكن ذلك [illegible] تحرك الكرة عن الموازاة الى المسامتة وذلك [illegible]
يقتضي في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقطة المسامتة لكنه [illegible] وكل نقطة نفرض اولى

103

بالمسامتة حاصلة قبلها بنقطة فوقها وفيه نظر اذ وجود نقطة هي اول المسامتة
مع اول المسامتات ممنوع هذا هو التقرير المشهور وفي تقرير ذلك البرهان
على هذا المطلوب وجه آخر لا يرد عليه الايراد المذكور فيما وجه لا يخلو عن حال
اشار اليه كاتبه مع […] اصلاح لوجه فنقول لا يخلو عدم تناهي الابعاد ولانا
لو فرضنا خطا متناهيا وفرضنا دايرة واخرجنا من احد اطرافها الى غير النهاية خطا موازيا
للخط المذكور على قوائم […] المذهب […] او القطع في […] غير متناهية
في زمان متناه كلاهما محال فلنفرض لتوضيحه الخط الغير المتناهي المفروض اولا خط آ ب
والدايرة ج ومركزها ح و د ه ر النقطتين المتقاطعتين على قوائم وكرة د ر قطعها
لا ب على قوائم ممتدا الى غير النهاية فاذا تحرك خطوط الغير المتناهي بحركة الدايرة ربع
دورة صار موازيا لا ب كما كان […] تحرك خط الغير المتناهي على د ر المتقاطعة
الى الموازاة فلا يخلو انه في تلك الحركة يقطع غير اب او لا يقطع فان لم يقطع لزم
موازاة المتقاطعين وان قطع لزم تناهيها لانه لا يقطع المتناهي الغير المتناهي في
الزمان المتناهي ولا يتصور التقطع فيهما لتوقفه على الانفصال هذا دعوى وتوضيح ما ذكره
بعد ولك في شرح التلويح […] فانه قال بعد تقرير برهان المسامتة وعرض
خطين غير متناهيين متقاطعين يتحرك احدهما على الآخر […] اقتصار بهذا البرهان
بان يتوقف […] الا […] ما جعله الحركة ليتخلص احد الخطين عن الآخر والتقاطع
[…] ثم […] الكلام لانه لا انفصال ام حادث يقع لا محالة
عند […] حينئذ […] النقطة لانه كان […] وسط الخط […] وصار النقطة .

واكان

206

ولانه كان واقعة ساطعة لزم تناهيه فظهر ان ذلك غير ما ذكرناه وحمل كلامه على
شرح كلام بعيد كما يظهر عند التأمل الصادق ثم اقول هذا البرهان على كلا التقديرين
منظور فيه ولا اصل له نمنع امكان حركة خط غير متناه بالوجه المذكور واذا فرض
ذلك نقض عليه البرهان في موازاة خط ح ه لا ب ثم مقاطعته واذا عدم ذلك فلا يرجع
الى ما لا نهاية […] فنقول علم كل حادث يستدعي سببا حادثا وهو الكلام الى ان انتهى الى
السبب الحادث فيتعين انه الى غير النهاية اسباب حادثة بحيث لا يكون مبدأ فان المبدأ
اي ذات المذكور عائد الى الكلام ويستلزم الغير المتناهي المجتمع وجود احادها معا فلا
يستلزم غير متناهية لا تجتمع احادها ولا يقطع ولا ابعاد الكلام الى حادث بعد الانقطاع
ينبغي ان يكون في الوجود حادث يتجدد لا يقطع والامر الوارد يتجدد لمهية انما هو
الحركة […] منقطعة […] لا يقطع والذي يصح انه لا يقطع هو الحركات
الدورية المستمرة التي يصح ان يكون سببا للحوادث ولا مستمر هو ما للافلاك فان الحركات للحوادث
المستقيمة لا بد من انقطاعها […] وجود […] الغير المتناهية غير ممكن فلا بد ان يكون
الحركة الغير المنقطعة دورية وذلك لا يكون الا للافلاك ويستدل غير ذلك في الاشراق
وقال الشارح لا حركة الا لعقد ملايم فاذا وصل اليه وافقه […] اذا كان الشرح […]
مع ما يلايمه […] وجوده والعقريات […] الحركات الى غير النطع […] او الارادة […]
لانها […] تلك […] لم يكن له حركة ارادية للكمال […] الدائمة والاتفاقات […]
وانما لوجوب تحمل هذه التراكيب العنصرية للجمع ما تحت الافلاك […] فهي للافلاك

قال الشيخ بل الحركة المستقيمة اما طبيعية واما قسرية او ارادية فان كانت طبيعية فيجب ١٠٤
انقطاعها عند الوصول وان كانت قسرية فلا يمكن الا في العنصريات لان القاسر
في الافلاك كما تقرر عندهم وذلك القسر اما على طبع المقسور او ارادته فان كان في
الاول فيجب انقطاعها عند وصول المقسور الى حد الطبع وان كان الثاني فيجب انقطاعها
لانه ما يجب بتلك القسر مما يمكن لانه يمتنع له حركة ارادية على انواع الحوال لا يحتمل الدوام
موقوف اتصالها على الاسباب ولا دوام لتلك الاسباب لوجوب تحلل التراكيب العنصرية
كذا في الاشراق وشرحه ثم قال وانا اقول هذا انما يتم اذا كان القاسر حاملا حركة المحرك
المقسور مع حركته وهو غير لازم اصلا فان ضرورة امتناع الخلاء متى تحرك الشمع في
حركتها كما في القارورة والانسان يرمي الحجر وينتهي حركة يده والحجر بعد متحرك واول
انه متغير وما في الايراد والرد اما التغير في الايراد فانه ما يحل تمام الكلام و
قرره يغير الحمل النظام فانه اولا الحركة الى الطبعية والقسرية والارادية ثم
الحركة القسرية بقسم الطبعية فما يوصل الارادية فما يوصل القسم الثالث واورد في بيان ابطال
القسم الثالث غير موصل لنظام فان اقتصر على ما اشرنا اليه اولا ذهب الى وجوب
انقطاع الحركات المستقيمة وامتناع استمرارها بالنفاد ولا ما فرع من الدال على وجوب السكون
بين كل حركتين مستقيمتين بل لانقطاعها عند النفاد حاصله لان الحركة المستقيمة اما طبيعية او
قسرية او ارادية والانقطاع في كل منهما لا لازم او وجوب الانقطاع عن الحركة
الطبيعية فلان المتحرك بالطبع اذا وصل الى ما يطلبه سكن فوقه والبرد هاهنا وهو
لا يحتاج اشاره اليه وفطن المحقق في شرح الاشراق فقال في قوله والعرض هاهنا هو حركات

اما في الطبع

اما في الطبع او عن الارادة فاشارة الى بيان وجوب انقطاع الحركة المستقيمة القسرية على انواع الكل
وقال في شرح هذا القول ان ذلك انما يتصور في العنصريات اولا القسر في المعلومات
وكل واحد من قسمي القسر اي الحاصل من الطبع والارادة متناه اما الاول فلتناهي
الحركات لانها لا تتجاوز المركز والمحيط ومثله ابريق المفتوح المسكن تحت الماء الموضوع
على حجر صغير لحركة الهواء منه قسرا الى فوق وفوق الماء الموضوع على حجر عظيم لحركة الهواء
منه قسرا الى تحت واما الثاني فلما سيجيء من القسم الثالث وقوله وسيعلم تلك الى آخره
اشارة الى بيان امتناع القسم الثالث ليس كون الحركة الارادية المستقيمة سرمدية اي الحركة
الواحدة السرمدية الحافظة للزمان لو كانت مستقيمة ارادية لكانت مخصوصة بما دون فلك
القمر من العنصريات فيجب ان يكون جسم سرمدي يتحرك بها والاول يكن الحركة واحدة
ضرورة اطلاق الحركة باطلاق المتحرك لكن الحركة الحافظة للزمان واحدة لما تقرر في
موضعه ووجود الجسم السرمدي بالارادة في العالم العنصري ممتنع للانحصار في المركبات و
وجوب تحلل تراكيبها ولا يذهب عليك انه هذا الدليل كما يدل على امتناع القسم
الثالث اعني كون الحركة السرمدية المستقيمة الارادية سرمدية يدل على امتناع القسم الثاني في اقسام
اعني كون الحركة السرمدية قسرية حاصلة من ارادة والحركة السرمدية العنصرية الواحدة اي حاصلة
من الارادة لا بد لها من المحرك سرمدي ولكن من المتحركات العنصرية سرمدي نعم
يدع على هذا الدليل انه لم يستعمل بعد امتناع كون جسم بسيط كنقطة من احد العناصر متحركا
دائما في حيزه او عرضه حركة قسرية حاصلة من ارادة ولا ارادات قال فخلاف

المحرك في الحركة القسرية لا الوصف بتعدد الحركة على ما مر في موضعه والعلم ليس بعد
وجوب كون الحركة اى قطع للزمان واحده وبهذا التوجيه خلاصة الدليل على ما يعلم ..
من سوق كلامه وما سرد عليه من ما سبح له في بادى النظر وكان الشارح ايا ما حجب الافراد من
في موضعه وبهذا النظر لما ان رح الحاضح في الافراد مستقصى والمعتبرة وصورته في
الرد فلانه حيث ليس بهذا الدليل انما هو جوابه في القسم الاخر بانى القسام اذا كان
القسر حاصلا كالحركة العرضية وكذه وقد صرحت ان يوجد ما انه لا يتوقف على اصلا
ولعله توهم ذلك للمثال الذى للمورد من في شرح الكرتوى على ان الزمان يجرى على رايهم
صحت ان يكون الحركة اى قطع له اتم لا سرمدية داعية ارادية والتحرك الحاصل من
قسم المركبات الحادثة ولذا صح ما بعد ابدا الكانو توهم الشارح لكن لا يكون حصوله ارلا
مع امتناع قسورية طبيعة واحدة يتساوى واحد منها مشهور بين الجمهور القليل الا الى لق
لا انه لم الحركة اى قطع للزمان يجب ان يكون لموضوع واحد من قاسر واحد وقد
سلم الدفاع عما ذكره بعض المحققين من ان الزمان شى واحد متصل ليست انقساده
الا ما هو مسلم في الاتصال الواحد الى غير قال ولعمرى لم السيد وجوب
القطاعيا للا وجوب الاستحالة في الواسطة العناصر ووجوب الانحلال في المركبات
فلتبق في الفيغريات جسم واحد دائم التنقل الحركة المستقيمة الدائمة لم يبع عليه انه لا
يجوز ان يتصل الحركات المستقيمة بالاتى من المتعاقبة وهذا اخبر كثير من الوجهين
واقول فيه بحث اما اولا فلانا لا نسلم وجوب الاستحالة المستلزم لوجوب الانقطاع

في الرابط

في الرابط واما ثانيا فلانه قد ثبت في موضعه انه قبل هذا التسبيح في الحركة الاصلية الصحيح
ان يكون سببا للحوادث بيم ولعلك حيث في هذا الكتاب اشاره الى ذلك من
اشهر صلاته واما ثالثا فلما مر عن قريب وهي الحركة الارادية الفلكية سبب الحوادث
الى في عالمنا وذلك ايضا الوصف او صافا من الاوضاع السماوية وبهذا من الاجسام
الارضية فيعد ذلك لا وضاع المواد العنصرية لقبول الفيض الالهى فيحدث ما يحدث
من الحوادث ثم انه لما كانت الحركة من الامور الممكنة اراد ان يشير الى علتها الفاعل
واذا لم يعين العامل الاول فلا يكون سببا للحركات الحادثة بل الاول بتوسط
الحركات الحادثة سببا للحادثات من الحركات والادوار فلولا حركات الافلاك الحادثه
ما صح صدور حادث اصلا فحركة الحادثات او غيرها على ما سمى ذلك لحركات اى وكان
الافلاك ليست طبيعية فان الفلك يفارق كل نقطة قصدها فيحل الحركة اليه وقصدها
بها وفيه نظر والمتحرك طبعا اذا وصل اليه حيث قصد وقف اذ لا تهرب بالطبع
من مطلوبه بالطبع ولا يمكن ان يكون قسرية قيل لانه لو كانت قسرية لكانت على موافقة
القسر وكانت الحركات مستقيمة في الجهات والسرعة والبطوء ليس كذلك على ما يشهد به الارصاد
واقول فائدة ظاهرة لم يكفها في المقسورية ولا الوحدة الى فيها في الحركة ولم لا يجوز
ان يكون مقسورة من قواسر مختلفة اوجهت فاسر واحد مختلف فيه فيما لا اصلا لما قيل
لانه قد ثبت انه لا مبدء ميل طبيعى فيه لا بعقل الحركة القسرية وفيه انه لم الافلاك
ليس منها مبدء ميل طبيعى لانها لا تعقل الميل المستقيم والميل الطبيعى لا يكون الا استعمالا

حادث فيه من خارج لا يقتضيه طبعه بما هو طبعه فهذا لم يكن هذا الحكم على اطلاقه صحيحا
قصده وقال فان صدرنا جرم الفلك شيئا يكون صورته ومهيته التى يكون بها هو
ما هو لا مرابع عده بحصر غير نفسه ونفس شيئا اخر على عده هى التى مقتضيا لها محرم
محركتها بتحريك نفسها الراجوه المرجعه لها فيكون حركتها قسرية بالنقل الذى هو
لا ما لمعنى المشهور وان اصدنا ما يرى صورته ونفسه شيئا واحدا يكون مقتضياته
مقتضيات نفسه فحركة ارادية للسجية ان حوية والثالث رح الحقيل في هذا المقام
الكلام اولها في قول المصنف متحركها لو كرة فحكم بالما هو وحكم بان المعنى
فيحركها جرم الفلك المتحرك اقول هو الظاهر لان اللام للغاية او بمعنى عند
او للتعليل على الدول كما اشار اليه اولا معناه تحريك النفس منتهى اليه وقائده
من تحرك جرم الفلك وعلى التوجيهين بل الوجوه لا يكون ما سمح ولكل فائده
بخلاف المسامح اليه اولهما فانها تودى الى ارتكاب مسامح او نوع المعنى
بانتهاء وجه كون حركة الجسم قسرية حيث قال هذه الحصول لا انه عليه في كلام غيره لا
يرجع الى حصر حكمه لان مثله في الحركات الطبيعية ان تقادا اعتبر جرم الارض
مثلا على حدته وصورته النوعية على حده يكون حركتها قسرية لخروج مبداها من
المتحرك لا سيما على ما ذهب اليه المتكلم من كون الصور النوعية اعراضا قائمة بالجسم
الذى هو الجوهر الممتد المعلوم في بادى الراى فان ذات الجسم في متقوم بدونها
وانما يحصل بانضمامها انواع الاجسام من الارض والماء وغيرهما على ما
ذكره يكون ذلك الغير واما ويكون في تلك الحركة القسرية بدون الميل كما عرفت

وكلاهما

وكلاهما خلاف ما اطبق عليه الحكماء ثم اذا ساغ ذلك فلم لا يجوز ان يكون الغاسر او غير
من غير فلا يكون ارادية اقول جوابه ان جرم الفلك على ما حكم به الحكماء صورة نوعية
منطبعة فيه وهي جوهر على ما ذهب اليه المحققون عرض فوق الله وتلك الصورة طبيعة
وطبائع والنفس وان يتعلق بالجسم لا يكون طبيعة له اذ طبيعته التى منطبعة فيه ولذا الطباع
والطبيعة المنطبعة الفلكية لا يقتضى حركة دورية بل تمنع اقتضائها كما مر فاذا كان النفس
المجردة عن جرم الفلك كانت حركة من مبدء لم يكن فيه فيكون قسرية لكن لما ورد من ان مبدء
الحركة لما لم يكن في المتحرك بالحركة عرضية او قسرية للونها ليست عرضية فهى قسرية بهذا الوجه
ولكن لم يكن قسرية بوجه اخر هو انها ما وكه مضاده لحركة من مقتضى طبيعته من الى اعتبر له
النفس المحركة مجرده وغير منطبعة في الجرم ولكن لم يعين تجرده بل اعتبر منطبعة على ما ذهب اليه
قدماء المشائين واكثر علمهم الشيخ كانت الحركة ارادية بهما على الاول ارادية للنفس قسرية
للجرم لا كلية انه على تقدير التجرد يمكن توجيه الارادية بوجه اشار اليه فلا يعقل فان قلت
النفوس الانسانية مجرده فهل ما وتر اولا يكون الحركات النفسانية الانسانية قسرية
قلت ان تلك الحركات ليست مما يصير عن طبيعة فهى ارادية لصدورها عن مبادى
في المتحرك ارادية ولا نظر ان يكون لها مبادء بعيده خارجه وحرر بذلك ليتضح الكلام في
المرام ان الحركة الوضعية الدورية الفلكية يمتنع صدورها عن الفلك بطباعها وطبيعتها
المنطبعة فاذا صدرت عن خارج عام فكيف قاسرا ولم يكن مقتضى قسرية تعميما او لو سماه
والنباتية كانت الحيوانات بالارادة حيث لا امتناع في طباعها

تعلقت

طبائعها وطبيعتها المنطبعة بيتها الى كونه لمن
حصرها واعتبارها من الكلم والوهم
المنطبعة نعم

الطبيعة يقتضي الحصول في الحيز الطبيعي على اقرب الطرق وهو الخط المستقيم واقول
الذي ادعاه القوم ان الحركة المستديرة طبيعية لاستلزامه كون المطلوب بالطبع مهروبا
بالطبع وما ادعوا ان الميل المستدير لا يكون طبيعيا ولا يلزم ذلك مما ادعوه
ومعنوه في الحركة اذ مجرد الميل لا يستلزم الطلب والهرب لان من جاز ان يكون
الطبع مقتضيا لميل مستدير ويكون ذلك الميل الطبيعي الة للنفس مريدة يكون بارادتها
علة لحركة مستديرة فيكون الميل المستدير الطبيعي بانضمام ارادة اليه مقتضيا لحركة
مستديرة فيكون حركة المستديرة ارادية والميل طبيعيا ولا يلزم وجوب كون كل ميل
طبيعي لطلب امر طبيعي او هرب طبيعي والقوم بنوا ذلك في الحركة فقالوا الحركة
الطبيعية يجب ان تكون لحصول امر طبيعي لانها لا يكون مرادا لانها مقصودة للطبيعة او
حقيقتها العادي الى العرض وهي كمال اول موجود الى كمال ثان واما الميل فلم يبين
امتناع كونه لذاته مقصودة للطبيعة فلم لا يجوز ان يقتضي طبيعة ميلا مستديرا
لذاته لا لترتب امر اخر اليه الدليل الذي اورده الشارح حيث قال لان الطبيعة
يقتضي الحصول في الحيز على اقرب الطرق وهو الخط المستقيم ليس جاريا على الدعوى فانا لا
نم ان الميل المستدير يقتضي الطبيعة لحصول في الحيز حتى يلزم كونه على اقرب الطرق
ولا نم ان كل ميل يقتضيه الطبيعة لا بد وان يكون للحصول في الحيز او الوضع ولم
لا يجوز ان يكون طبيعة جسم مريد مقتضيا لميل مستدير مستلزم للارادة وحركة مستديرة تكون
ذلك الميل الة للمريد في حدوث الحركة المستديرة بالارادة وقيل لان العرضية وبطلان
نسر ولا شر في الافلاك اقول لا نم ان العرضية فان نفي القسر اعدام فعل الطبيعة

والعدم سر قبيل بل اي فضل الاسر في طبيعة المعور والوحدة صرح على ان الامر لم فعل
الطبيعة عدم مطلقا عند فعل القاسر واورد على الثاني ان دليل المقدمة الاولى كما
ذكروه لعدم تسليم مقدمة انما دل على ان ما ليس في ذاته ميل فيل لا يقبل حركة العرضية ثم
الحاصل ان الميل لا الافلاك فيها مبدء ميل مستقيم ولا يلزم منه ذلك فيها مثلا لجواز
ان يكون فيها ميل مستقيم واجود قال الشارح بمكن ان يكون في الميل المعادن انه ان يكون
مستقيما وقد يبين استحالته مع ان المستقيم لا لعارق المستدير اصلا او مستديرا او وهذا
انتم نظ لان عدمه لا يلزم الطبيعة لا يقتضي الميل المستدير واقول الحمد لله الذي اوى
على ان حقا حيث قال اما ان يكون مستقيما وقد بين استحالته وحال الذي جاوى
على ان حقا وسلط عليه سلطان بعده فيثبت ذلك الكون باطلا ولذلك قال بعد الامام
ذلك مع ان المستقيم لا لعارق المستدير فانه حق ولكن قوله قد ثبت ان الطبيعة لا يقتضي
الميل المستدير فانه انه حق وكما وعده العاقبة على عدم التمرين الميل والحركة ثم قال
واقول لو كان حركتها قسرية فان كان القسر دائما يلزم تعطيل الطبيعة عن فعلها ولم
انه يقع في الحملة لزم انقطاع الحركة اي حظ للزمان واقول هذا انه لجواز ان يكون الطبع
معاونا فلا يلزم التعطيل ولذا اراد بالتعطيل عدم صدق فعل عن مجرد الطبيعة قسرية
فليس الا لم حركة ارادية فصل بعض حركة الفلك بعضها كنا اي تحرك
النفس المحرك اذ يكون جرم الفلك متحركا بحركة اختيارية بالتحرك عادته للتحريك
وما متغايران فلا اسامح وحركة جرم الفلك متحركا بحركة قسرية اي لمر اثر كـ

تكالية التعطيل يرتب على الطبع عن الدلالة ودلالة
في الدليل لا يكون الا يكون طبيعة

فان قلت لو حرك انسان دولابا كانت حركته هذه قسرية قلت على تقدير تسليم كون العدم
فبطلان التالي ممنوع وكذا قوله وبيانه ان الحركات الطبيعية عن جسم ادنى مبادي بتلك الحركات
في المتحرك ولعل هذا اشتباه والتباس لانه لم يوف بين كون مبدأ الحركة خارجا عن
المتحرك بعيدا ولم يكن فيه وبين كونه خارجا عنه بعيدا انه لم يكن عن ولادة وقيل ردع
عليه في التجارح والرقص على ما تسمعه وبالنهاية انه يلزم دوام القسر واقول جوابه لانه
القسر المسبع دوام هو العسر يوم اولا بهذا الوجه ثم في المتحرك مباحث اوى بها بطلان
تغير المتن يوم اوى ان المشارك فيهوا ان الحركة الحركة الفلكية لا تصدر الارادة
حركة مستقيم لقوة وقوة حركته حركة حسية وصاحب الاشراق يحالفهم فيجوز صدور
الحركة عن النفس المجردة بدون قوة جسمية فعل وانه لا احتياج النفس في تحريك الجسم
الى القوة الجسمانية المدركة ولا الى القوة المحركة المحركة وعلى هذا يكون الحركة الى صنفي
الجرم من النفس اشد مناسبة للقسر ثم اقول يمكن توهم المتن يوهم خصيم مخالف لشيء
من ظواهر اراء الحكماء الاشراقيين منهم والمشائين وذلك لان المشائين اوهم دروا
ان الحركة غير قائم بالمتحرك بالعرض بل المتحرك متحرك بحركة قائمة بالحركة بالذات
ثم جرم الفلك قد يتحرك بحركة بعض متعلقة كالتابع بحركة بنفسه وقد يتحرك بحركة
بعض متعلقة بغيره كالتابع بنفسه التابع وح ان لم نقم بالمتحرك تلك الحركة كان
الحركة عرضية وان قامت كانت قسرية والمقر صدرت حكم بقيام الحركة به
وبالوضع باكثر الافلاك ان رأى ان تحريك النفس للجرم ارادي ان كانت النفس

متعلقة بذلك الجرم وقسري ان لم يتعلق به قام بها حركة وبعد هذا الكلام تحقيق
المتن عليه ولذا كان تكلف وهذا اظهر لانه يشتمل الشارح على كلام مبني على شعور لجميع
فهم مراده وفي بعض النسخ لهي حيي مدرك متصل بقوله مبنيي الا انه حركة ارادية
نه غير فصل ولعله اصح واوضح والافلاك لا حاجة لها الى الغذاء والتوليد ونحو ذلك
ذلك اشارة الى ما افاده بعض الاعاظم من ان الوجه فيها انما هو تحصيل الكمال المنتظر
وليس للافلاك كمالات يتوقف عليها فلا حاجة لها اليها في اعتبار تعظ الاشباح
نوع الى ذلك وشبه ولذلك انهم حكم بانه ولا شهوة لها ولا غضب وليست حركاتها
لاي قول ولا وقد له عبرها ثم كي اذا النظر بالعين واعل البدن با قلنا كرنا الحق
والا فانه لو يستطيع من ذلك الله وزر من المطلوب لحمل بعضهم بعضا ويمكن كل واحد
من محمل لموضعه وما يتحصص بالملوك الافضل السمي كتاب خزه ومن بعده وقلوبه كذا ذكره
قطب المحققين وصنوه بالانباط بحمل الكشف والتحصيص كلية والنور الفائض منه لذاته ووصولها
في الغصن سر دما دامت نفوس بادات شرفو وشاهدنا النور ان الحقيقيا اوطارا
بالملك بالنحاص كرم المنية للروحيتها التي هي افضل الكمال دائما الصورة بالنسبة الدوام
اعلم من الف ولعده في غم عالم اللقا وهي الاشتغال من عالم النور فلا ينقطع عنها شوق
الانوار الله تعالى المتعالية وفي بعض النسخ بعد قوله وهذا اجمع بدل اللطائف الالهية
قوله ولولا انه مطلوبها غير منصرم لا تعرف حركتها قبل ضرورة انقطاع الحركة لحصول
غايتها المطلوبة منها والفرض خلافها ولو انها واحدا لا يوجد بعده حادث اصلا
لان اول حادث يقع بعده لا بد له من حوادث غير متناهية وليس بين الاجرام وصدوره

المتوسطة 109

حادث اصلا للمرض وسبب الحوادث الغير متناهية ليست علة مستقرة لذلك الا انها
متصلة وأقول هذا الكلام ليس بشيء اذ لم يلزم من شيء مما ذكره امتناع كون اول الحوادث
متصلا بالانصرام ولم لا يجوز ان يحصل حادث في حدوثها وعدمها بالانصرام وينقطع
عند المانعة من الحوادث المترتبة ولا يلزم منه عليك ان الموجبات كالوجودات
صالح للحدوث في الاعداد وهذا الوجه في الوجه غير وجيه والاظهر ان يقال اجرام
الحركة اي فقط لان الزمان يستلزم انصرام الزمان وذلك حج لمنوب بعدم تمام الاعداد
المذكور بعدم وكانها الارادة لا لما ذكره الشارح وغيرهم فعلى وجه كل ملك هو المنور
اللذيذ المشرق العاص عليه من ارباب نوع المتجدد المسمى التجدد لسبب الحركة والشارح
لقوله فلكل من الافلاك معشوق من العالم العقلي الاعلى وهو نور باهر ولكل منه محرك
سوزه وواسطة بعد ومن الاول بالاول نعم معشوق للكل ولكن الكل لواسطة من النورانية
جلاله وبسبب حركاته والنوارة المشرقة اللذيذة تنبعث من كل اشراق حركة و
لكل حركة لاشراق فدوام تجدد الاشراقات والارادات الحاصلة بها تجدد الحركات
دوام تجدد الحركات بتجدد الاشراقات والارادات المذكورة وتسلسل على سبيل
التعاقب فان قيل ان هذا التسلسل لم يكن على الاجتماع كان على سبيل ما اذا كانت
معدة فلا يلزم دوران الحركة السبب في الاشراق والارادة غير المعدة لها
فلا يستلزم الدوري حدوث الحادثات في العالم السفلي ولولا الشر بانها و
وكانها لم يحصل من جود الله تعالى الاحد متناه وتقطع فيض لان الحركة واسطة صدور

الحادثات

اي ذاتها غير القديم وفي ذلك اشكال فان علة ذات لم كانت قديمة لزم قدم
اي ذات ولم كانت حادثة لزم التسلسل والقوم اطبقوا على ان لو توسط الحركة
الارادات
ما يدفع هذا الاشكال لانهم تبينوا ان الارادات جزئية وقال الامام
الحركة امور حادثة جزئية فلا بد لها من علل حادثة جزئية فالكلام فيها كالكلام
الاول ويلزم التسلسل لكن ذلك هو الحق ولم كان ان لم ثابت على الاصح كان ان يلزم
نحو لان الشيء يتقدم حال حصول اللاحق للمعدوم لا يكون علة للموجود واجاب
المحقق الطوسي في شرح الاشارات بان الارادة الحركية كما كانت سببا لحدوث
حركة جزئية لذلك الحركة السبب لحدوث ارادة اخرى جزئية حتى يتصل الارادات
في النفس والحركات في الجسم ولا يسبق دوما لان الارادة تكون في الجسم في حد من المسافة
الارادة
ما لم يوجد لم تحصل حركة الجسم اليه واذا وجدت امتنع ان يكون الجسم في حال وجود
في ذلك الحد الذي يريده لان ارادة الايجاد لا تتعلق بالموجود بل كان في حد اخر
قبله وامتنع ان يحصل في الحد الذي يريده حال كونه في الحد الذي قبله فان فوت كونه
في الحد الذي يريده غير وجود الارادة بل لا مرجع الى الحد الذي هو الفاعل الا الارادة
التي هي الفاعل ومع وصوله الى الحد الذي يريده قبل تلك الارادة وتحدد غيره فيصير
كل وصول الى حد سببا لوجود ارادة تحدد مع ذلك الوصول وجود كل ارادة
سببا لوصول ما وهلم جرا فيستمر الحركات والارادات الى يوم لا شيء غير قار على العدم ويجدد
وان لم لا يكون بالارادة فاعلا للاحق بل هو شرط ما يتم الفعل بالقضاء والنهاية وهذا

المتوسطة 110

في عوارض هذا الفعل انتهى كلامه وحاصله ان كل حركة سابقة علة للارادة وحركة
لاحقة ثم اذا وجدت الحركة اللاحقة تكون علة للارادة وحركة اخرى وهلم جرا حتى
يتصل الارادات والاشراقات في النفس والحركات في الجسم وللارادة الحركة لا
بمعنى الحركة لاستحالة ارادة ايجاد الموجود فلا يكون السبب دوما لو ان لم لا يكون
بالارادة علة للاحق بل هو شرط فيه تتم به الفعل وقال الشارح اقول التحقيق ان لها
اشراقات متجددة مستمرا وحدانيا تنبعث عنه حركة واحدة مستمرة وحدانية بل هناك
وكتابان احدهما النقل الملك في الكيفيات الاشراقية والاولى تحت مهابته الوضع
وهو مرض كل من الحركتين ادا فاتفق وصل الاجزاء والى الاجزاء كان النقل فيهما علم
بعض اجزاء ولم يوجد الحركتان لو جزاتهما بالذات ليست موجودة الا انه سبب لبقاء
الذات كما ان النقل لا يعتاد شرط لحدوث النقل بالفعل وهو شرط لبقاء النقل
المستعار اقول فيما اورده من الكلام واوهم انه لم يتنبه لامر الاول لان
الحركة السرمدية حركة واحدة مستمرة ليس بها جزء بالفعل وهي تتبع ارادة واحدة
مستمرة لذلك كحد الشيء بل هو كلام مشهور بين الجمهور مذكور في الكتب المتداولة
واي طالب علم يسمع ان الحركة المستمرة السرمدية حركة شخصية واراد المحقق ان الحركات
فيما نقلنا عنه الوجه بيان ان الحركة الواحدة الشخصية على ما صرح به في كثير من المواضع
الثانية ان العقل منها علة معدة لبعض اجزاء وقد نقلنا بعض الكلام عن
المحقق الطوسي الثالث ان الحركة النفسانية سبب لبقاء النفسانية والعلم

هو الذي

هو الذي احصى وهو ليس بشيء اذ ليس كل منهما تصلح لكل منهما ولا مرجح لشيء منهما على شيء
منهما يكثر منهما المتشابه المجتمع بحسب الشدة ويجري فيه التشقيق على ما عرفت وقال
ربما يجاب بان مراتب الانوار مجتمعة في الوجود فلا يمكن ان لا يتناهى بينهما لانتهائها في الشدة
ثم قال واقول على هذا انه لم يتم بيان النفوس المجردة بعين ما ذكرهما على ان المباشر بين
الانوار في الشدة والضعف فيجب ان يلزم ان لا اختلاف الانوار مطلق لا يتجزأ منها
فيجوز ان تصدر عنه تعالى باعتبار النسب الوضعية الى معلولاته انوار غير
متناهية واقول فيه نظر اما اولا فلان قوله فيجب ان يلزم الى في يجوز ان يلزم ان
التمايز بين الانوار غير المتناهية العشرة منحصرة في الشدة والضعف بخلاف الانوار
المدبرة كان التمايز بينهما لا يحصل فيهما بل قد يكون بهما وقد يكون بغيرهما فيسقط ما
ذكره بحذافيره واما ثانيا فلان صدور الانوار الغير المتناهية مطلقا مع كونها جميعا
كان باعتبارات النسب الوضعية او غيرها ممتنع ولان تلك النسب الوضعية بحسب ان
تكون غير متناهية فاسد لان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وتلك النسب الغير المتناهية
مقتضية لامور غير متناهية الا سابقة عليها ولانه يصح ان تكون تلك الانوار المدبرة
سلوبا واضافات لما اعترف به الشارح في شرح قول المصنف على الواحد واحد من
ان السلوب والاضافات فرع على وجود المسلوب والمضاف اليه ولانه يكون
امورا محققة وذلك ظاهر جدا ويمكن ان يراد بقوله فقطع العقل انه لولم يتناه

حركة لزم وقوف فيه سواء كانت متناهية او غير متناهية وعدم حدوث شيء او ١١١
بعد ما حصل دهر لكن حدوث شخص او لم يكن بديهية فكيف هذا خلفا او غير لزوم
حصول غير متناه ويمكن ان يكون هذا ايماء الى ذلك فالماله يحمل الشارح على التوقف
مقابلا بغير التناهي بمعنى لا يقف ليظهر اندفاع جميع ما اورده الشارح على اصله
واما يحمل على ما اشرنا اليه اولا ولم يحمل هذا اصلا فلا فرق فانهم اذ لا يعتبر في وجوب
الاول الوصف المتغير المستمر كوجود الحي وحدوث الآثار بوجه دائم يتساوق
الهيئتين يلزم وكلها تابع للاشياء فالاستعدادات لهم وليس ذلك النفع
مقصود التمم في حركاتهم ولكن كان شعورا به فانها تابع لحركته ويلزم بالعرض وليس
ان حركات الافلاك لوجود الاشياء ولكنها تحصيل الاستعدادات ويعطي الحي
الاول لكل شيء ما يليق باستعداده والاستعدادات مستندة الى استعدادات
سابقة عليه كما مر وهكذا الى غير النهاية والسبب فيها ان لسلسلة في الحوادث ولا محذور
فيه لعدم اجتماع احادها كما قرره في موضعه والشارح رد على الزوراء وقال
الذي يطلع على مراتب التطبيق فيه على ما يستقل غير رد ان في هذا الشرح الحواد
المطلق لا يتوقف فيقصر الا على استعداد فان قلت الاستعدادات موجود
وفيه ولا يحل فيه فما السبب في اختلاف تلك سببها اختلاف الاستعدادات
السابقة عليها وهكذا الى غير النهاية والسبب فيها ثم قال المحقق لمادة العنصرية
حركة في الكيفية الاستعدادية كما ان للافلاك حركة وضعية في اوضاعها وحركة

كيفية

كيفية في نفوسها والحركة الاستعدادية العنصرية مستندة الى الحركة الوضعية الفلكية وهي الى
الحركة الكيفية النفسانية وكل من تلك الحركات الثلاث حركة واحدة مستمرة فاذا اعتبر
وحدانيتها كان مترتبا على ما ذكروا واذا لوحظ فيها الاجزاء كان كل جزء لاحق
مستندا الى السابق واذا تمهد ذلك فنقول لم كان سؤال عن سبب الاستعدادات
الجزئية فالجواب ما ذكر اولا ولم كان عن سبب الحركة الواحدة الاستعدادية بالنسبة
الى المادة فالجواب لانه مقتضية تلك المادة مقتضية لذلك ولذلك قال البعض المحققين
من اهل الكشف ان الاستعدادات الجزئية الوجودية منفصلة مستندة الى الاستعدادات
الكلية الغير المنفصلة محسوس من ذلك يعرف من الاجمال سر الاختلاف الواقع بين
الافراد بالنقص والكمال هذا ما ذكره في شرح هذا الكتاب وراد عليه في شرح
الزوراء لئلا يحال ان الصور والاعراض الحادثة انهم لذلك يعني لم جميع الحوادث
الكونية امر واحد مستمر وحداني فنسبة الصور المتنافية الى حركة تلك المواد بسم الاولا
الموجودة في حركات الافلاك والزمان في نسبة الالوان المتعاقبة والكميات المتعاقبة
في الحركة الكيفية والكمية اليها فكما لا وجود لتلك الالوان في الحركة الكيفية بالفعل
كذلك لا وجود لتلك الصور اليها بالفعل وما نراه في الكمية الى بعض الصور ونحو
ربما غير ما نراه من استمرار الكيفية والكيفية في الحركتين المذكورتين كالتساقيها
المستمرة لا تتفق بما يلزم لا انظم التعاقب يحسن والاول في تحقق الحركة الاستعدادية
في المواد العنصرية تأمل المحقق تقابل لانه يقول لم ان تلك المواد في كل

ان الاستعداد محال السابق واللاحق ولذلك في الحركة في الصورة على ما ذكره ١١٢
في الزوراء فاما لانهم ان الصور الجوهرية غير باقية في زمان بل بقاؤها بديهية
وانكاره سفسطة كيف وقد اجمع جميع الحكماء وغيرهم من المتكلمين على بقائها
وما ذكره من التمثيل غير ناصح وانظر لما يمنع لم يمنع كون جميع الحوادث امرا واحدا
مستمرا ثم المقصود من ايراد هذا التحقيق الذي اورده في هذا الشرح لم كان دفع
الاشكال الوارد على حدوث الاستعداد بوجه لا يتوقف على الزام الخصم لكونه
مردودا وانما ذكره في شرح الزوراء فقط لانه معقوده بهذا الذي ذكره من
الكلام في هذا المقام ادعاية ما ذكره لان الحركة الاستعدادية اذا اعتبرت امرا واحدا
مستمرا الى غير النهاية كانت مستندة الى حركة وضعية كذلك ولا محذور في ذلك
ولا يلزم التسلسل والحركة الوضعية المعتبرة كذلك مستندة الى حركة نفسانية بهذا الوجه وظاهر
انه يرد عليه ان الحركة الكيفية النفسانية ما علمت فان رجع الى ما ذكروه لم يستفاد
بعضا او انه الى بعض او انتهى الى غير النهاية لم يتم هذا التحقيق ويمكن ما قرره اولا على
ما نقلناه فيما مضى منفصلا ولم كان المقصود ما سبب اختلاف الاستعدادات
فيشير انه ليس ذلك بحقيقة وما ذكر اولا فانهم الجواب من استناده الى الاختلاف
ان تم كاف كما هو المشهور والتحقيق الذي اورده بدون اعتبار هذا لا يعد جوابا
اصلا او وحدة الاستعداد الذي هو استناده الى وضع كذلك لا يوجب اختلاف
ضرورة ولم كان المقصود دفع ما يتوهم من ان الاستعدادات اذا كانت بعضها بعضهم
غير متعين الى غير النهاية يلزم كون الاستعدادات المعتبرة جملة غير متعينها ونحوها

لا يمنع

لا يتبع على البعض فيدفع بما ذكره من ان الاستعدادات اذا اعتبر امرا واحدا مستمرا كان مستندا
الى امر خارج عنه فلم يلزم المحذور المذكور مع موقوف العبارة عن حمله على هذا المعنى
وليعد المقام عنه ليس بحقيقة هذا ما حسم مادة الشبهة اذ هذه الشبهة بعينها جارية في
الحركة الوضعية والكيفية النفسانية الاشراقية وهذا الجواب لا يتأتى كما لا يخفى ثم لا
يخفى انه حقق انه بمعنى انه لا ان الحركة الاستعدادية اذا اعتبرت بوحدانيتها كان
مستندا الى الحركة الوضعية بعد تمهيد هذا التحقيق في ان سبب الحركة الاستعدادية المعتبرة
بوحدانيتها اقتضاء المادة لها فظهر انه بحقيقة هذا ايضا ليس فيه طائل ولا يرجع
الى حاصل على انه لو صح اقتضاء المادة الاستعداد لم يتم ان الوجه الذي ذكره لكم ضرورة
الحادث غير القديم ولا يلزم وجود الحركة صفة واشراقات نفسية كما ذكرها المتكلم
من ان الوجه الحكماء من القدماء والمتأخرين الا ان تقى اعتبار الاوضاع والحركات
تعلق الحوادث بها لا اللزوم اعتبار ان في الحوادث ولا يجمع ما فيه بل القطع كما لا
يخفى ثم قال ان رد في الزوراء وشرح سبب وجود الحوادث بحيث مشكل وذلك
لان سبب وجودها لم كانت قديمة يلزم قدم الحادث ولم كانت حادثة يلزم الدور
والتسلسل واجابوا عن ذلك باستناد الحوادث الى اسباب جديدة بما غير متناهية مجتمعة
الاوضاع وان الاوضاع الفلكية المستحصلة من حركاتها السرمدية وكل من ذلك الاوضاع
مسبوق بغيرها لا الى نهاية وزعموا ان التسلسل في الامور الغير المجتمعة جائز لعدم اجتماع احادها
فلا يمكن التطبيق وانت خبير بما فيه لان عدم اجتماع احادها اي رد لا دليل على امتناع

التطبيق هذا الكلام واقول ما ذكره الشيخ لا يتوجه على ما نقله عن القوم اذ مدار كلامهم على 113
لزوم التطبيق ما نشير في الامور الغير المجتمعة وهذا الوهم مبني على ان التطبيق الذي استدل
به انما هو التطبيق الوهمي وليس كذلك لما بيناه في الهيكل الرابع على ما مر تفصيله ثم
قال في شرح الزوراء ولا محيص عن تلك الشبهة الا بما حققناه من حال الحوادث
المتغايرة للامر الواحد مستمر لا تبدل فيه لكن يوجد فيه امور متكثرة بحسب الزمن مع
تحيثها متبدلة بحسب النسب الواقعة بينها معلولة لذلك الامر الواحد دفعة واحدة
واقول هذا الكلام لا يحصل فيه طائل لا يدفع سؤال السائل اصلا وكان مرمى لان
تلك النسب غير واقعة والا لزم اجتماع كثير من المتعاقب والاضداد دفعة واحدة
واللازم باطل بديهة اتفاقا فان تحقق تلك النسب يستلزم تحقق امور متعاقبة موجودة
غير متناهية مترتبة ولزم ايضا وجودها مع الوقت الماضي والاتي فلو كانت تلك
النسب معلولة كما ذكره فلا بد لها من علل لذلك ويتسلسل الكلام النهاية وايضا اذ لو
كانت معلولة لامر واحد دفعة فلا يخ اما ان يكون تلك الامر الواحد ثابتا او
غير ثابت فان كانت ثابتة لزم تخلف المعلول عن العلة وان كان غير ثابت يتسلسل الكلام
ويعود غير منسب بحدوده وبعدمه الى ان تلك النسب امور وضعية لا تستدعي فاعلا
خارجا لا يعقول قال في هذا الشرح عند توضيح قول المص وربط الحوادث الاول
بالثبات كالحدوث بالحدوث في تعلها قيل في ان الحركة المتوسطة امر واحد ثابت
الوجود مستمر متجدد النسب المختلفة الى ذاته بالقياس الى حدود المسافة مستندة بحسب
ذاته القديم المستمرة الى العلل الثابتة القديمة معد بحسب التجددات المتعاقبة

لحدوث

لحدوث الحوادث الكونية انتهى الكلام في استناد تلك النسب المتعاقبة الى الذات
القديم ولا يخفى بعد ما قلنا انها امور وضعية لا تستدعي فاعلا خارجيا فانه لا شك انها نسب
وضعية محضة كزوجية الثلاثة وكيف تفتقر مثل ذلك مرجحا للوجود الخارجي بل انها تخرج
من الوجود سواء كان بالفعل في نفس الامر او في مرتبة من مراتب القوة وانها نسبت
قسمة فانا نعلم بديهة ان المتحرك في ان الوصول الى حد مخصوص من المسافة حاله لم يكن له
قبل هذا الان ولا بعده ومثل هذا الحال الامر موجود بالفعل او في مرتبة من
مراتب القوة على نحو ما مر على تقدير تسليم كونها امرا وجوديا دفعة لا يندفع الاشكال الم
فان تلك النسب لم كانت لذاتك لها تجدده ما نظرها على ما اعرف في الزوراء
فيتسلسل الكلام الى تلك التجددات المتعاقبة على عللها فنقول لما كانت تلك العلل غير متجدد
ولما كانت معتبرة سواء كانت في نظرنا او في نفس الامر كانت لها علل اخرى
وهكذا الى غير النهاية وبهذا لما اندفع منها تفصيلا وتعريفا فنقول قد مر في العواد
التي نقلها ما الزوراء ان الاجسام الغير المتناهية ازلا وابدا المجتمعة دفعة واحدة ومستلزمة
بحدودها انما هو في نظرنا بحسب اختلاف اللون في اوانه غير امر ثابت هي ذاته قدرة او
غيرها مما يقتضي صدورها عن الاعاظم بحسب ذلك الامتداد الممتد الالوان المختلفة المتعاقبة
في الحضور لديها يقتضي صدورها وفي الحضور لديك وفساد ذلك مما لا يخفى على احد من
العقلاء وكل من له فهم بل وهم صحيح يحكم بامتناع اجتماع اجزاء الزمان التي انواع

التجدد والسيلان فانظروا ايها الاخوان رحمكم الله من الظنون كيف 114
جبلة السلطان وحرف عنانه عن صوب الوجدان فرمى كانه سحر الامر الضروري
البطلان فاعتبروا يا اولي الابصار وذلك مما يقود باتباعهم وجراءتهم وقلة مهارت
فصاحتهم واما راس براعتهم وشدة مهارته في الجدل حيث ادعى في الدعوى عالم
يمكن ابطاله بل قدم بهو الحس واضع منه ثم انه اكتفى بهذا بل زاد في الطنبور نغمة
فقال ثم ليس بهذا الزمان مع ما فيه من الحوادث ازلا وابدا مستندة دفعة واحدة
لا على واحدة وتوهم انه بذلك يرفع كثيرا من الاشكالات وقد صرح بها في شرح
الزوراء قال في الملخص ووطاء اذا اعتبرت الامتداد الزماني مما يقارنه من
الحوادث كله وصدقه وشاهد شئون العلة الاولى محيطا بجميع الشئون اذا جمعت
النظر وحدت التي فيك باعتبار حضور صدور ذلك الامتداد دفعة بتمامه
الى الزمانيات وعاكف على طي هذا الوطاء انكشف لك الغطاء واطلعت
على نفائس اسرار ثم ينكشف الى الان فناء الاحتمال عن حال جعاليتها او تطلعت
طوالع انوار لم يطلع من شارعها منها ومن احاط الاول بالباطن والحال على وجه
متعال عن التبدل والانتقال فانه حتى على وجه كثير من الجدال ومنها كيفية وجود
الحوادث وزوالها والتخلص عن الشبهة بزمنها ومنها سر النسخ واقول منها موضع
تفصيل ويرد ما اورده في شرحه وما يرد عليه فنقول صفحه علم امورا
قدر عليها تصفح ارباب النظر عند تصادم مراكز الشكوك وتفادي شدة
الفكرة المشوشة عنه بين الوهم والخيال وطلاسم امواج مدركاتها الحركية

فرح

فرح في حلها الى طريق فسد منهج سمّها مكاشفة اما الامور التي استخرجها فمنها
الاول كيفية علم الباري الازلي بالحوادث التي لم توجد بعد والماضي والحال على وجه
متعال عن التبدل والانتقال فانه مع ظهوره عنها قال جمع كثير من الجهال
الذين هم مظاهر اسم الجلال اغترارا باغوان شياطين الوهم والخيال ولونت
من الضلال ووسعوا دائرة القيل والقال فقالوا انه المتكلمين قالوا ان العلم القديم
والتعلق حادث ولا يخفى ان هذا الغلط الذي عم في الازل لان العلم ما لم يتعلق
بشيء لم يتصف صاحبه بكونه عالما والحاصل انه ليس في الخارج المعنى لا يرفعهم
تعلق العلم به ولا يخفى فيه حصول صفة العلم الذي يثبتونه من غير تعلقه والاشكال
الوارد منها حال دخوله في الاشياء وعالما بها التي في وجود الحوادث وزوالها
والشبهة التي يرجحها وهي ليست وجودها ان كانت قديمة لزم قدوم الحادث ولئن
كانت حادثة لزم الدور والقسم الثالث من النسخ فانه كما ذهب اليه الاوهام
العام توجب اما نقصان الحكم محل النسخ ما يلي الحكم بحرمته فيلزم النقض او الجهل ولا
اوا او اما الذي احتاج حلها والتخلص عنها لحصول الحوادث من الازل الى الابد امره
فان الامتداد السرمدي المعتبر بالزمان وما ينطبق عليه من الحوادث باسرها امر واحد لم يحط
واحد لا اجزاء فيه بالفعل ولا الاجزاء والحوادث المنطبقة عليه نسبة الاجزاء الوضعية
في الخط اليه كهيئة لها الاوهام العقلية لها وكله واحدة بالشخص هي التوسط بين الاجزاء
الموضوعة ورسم منها في الخيال الامتداد السرمدي المعتبر عنها في وقاية النظر

بالحركة بمنع التعطيل والزمان بعد زوال الامتداد الموهوم فكما لا جزء في الزمان
بالفعل لا جزء في ذلك الامتداد الا بالفعل ثم لأن هذه الحركة تستتبع حركة
المواد العنصرية بكيفياتها المحسوسة والاستعدادية حركة واحدة مستمرة على منوال
حدتها واستمرارها فكما لا جزء فيها بالفعل كذلك لا جزء في هذه الحركة جزء بالفعل
فتلك الصور المتعاقبة لا حركة تلك المواد بمنزلة الاجزاء الموهومة في حركات الافلاك
والزمان المماثل لنفس الالوان المتعاقبة والكيفيات في الحركة الكيفية والكمية المماثلة
فكما لا وجود لتلك الالوان في الحركة كذلك لا وجود لتلك الصور الا بالفعل
واما الحوادث التي تحسبها امور محصلة اجزاء وضعية فيه لمراتب الالوان
المفروضة في اللون الوحداني المستمر الذي فيه الحركة على ما حقق في موضعه وما ترى اي
من الاستمرار بعض الصور ونعاينه بمنزلة ما يرى اي من استمرار الكيفية والكمية في الحركتين
فان شيئا منهما لا يبقى زمانا ولا استمرار لكن لا تظهر التغيرات للحس وجميع ذلك الحوادث التي
ذلك الامر الوحداني استند الى علته دفعة وتعرض فيه امور متغيرة بحسب الوهم مستندة
بحسب النسبة الواقعة بينها وتلك النسب معلولة لذلك الامر الوحداني دفعة واحدة
انتهى كلامه واقول الامر الوحداني الذي توهم جعله مرجع الحوادث ولوهم الحوادث
اجزاء تحليلية له اما التي تقتضي امرا واحدا مستمرا او امرا متدرجا بحسب ذاته لا يحل الاول
يلزم تحقق كثير من التعاقب معا ومع كونه ظاهرة على ما اشرنا الى بعضها جميعا فيما
مضى وعلى الثاني يعود اصل الاشكال بحذافيره اذ الامر التدريجي السيال
التدريجي لا يجوز صدوره عن علة ثابتة على ما عرفت في مواضع من هذا الشرح

والاجزاء

والاجزاء وشرحها ثم لا يخفى ان اصل امتناع كون الحوادث التي هي من التغير العارضة
والعارضة جواهر او اعراضا اجزاء تحليلية لامتداد موهوم ومع تعذر لو لم يكن لذلك
لا يندفع به شيء من تلك الاشكالات فان العلم كما عرفت يستلزم حصول المعلوم
ما لم يحصل معلوم لم يتحقق علم به ووجود الحوادث المستعدة للسلام تحققها فلم
يندفع الاشكال الاول وكذا الثاني او العلة اذا كانت قديمة حاصلة دفعة لم يتخلف
بعض اجزاء المعلول عنه ولا فرق بين الاجزاء الوضعية والعقلية في ذلك والا لزم تخلف
المعلول عن علته التامة فان العلم على جميع الامتداد الموهوم من الازل الى الابد
ولا وجود له اصلا في الماضي ولا في الحال ولا في الاستقبال ثم اذا كان علم الحوادث
ما ذكره لم يكن بحاله بل هو التشخص الوجود اي من بعض كالكيفيات التي تقع فيها الحركة
فانها في كل حين نوع آخر وبذلك يحصل كثير من احكامه ثم التناقض بين ذلك التحقيق
والتحقيق الذي افاده انفا من عدم تبدل الحوادث مما لا يخفى والعجب انه يسمى ذ
انه ما يوجب التبدل الاني من امتناع كون النمو حركة وحقق فيها ما يدل على ما يأتي فيه
واما الثالث فلان شرعي ما عرفت هو مراعاة المصالح التي هي مقتضى حقيقة
الاجسام ولظ انه لا يتوقف على ما حققه بل لو كان الاستعداد وحده لكان لزوم التناقض
اظهر ولعله من هذه العبارة فهم فاستدام بعطلها قدره ثم الذي اورده
في الشفاء الذي على المتكلمين مدفوع بفهم التعلق ايحالة باعتباره لغير مستقر و
الانكشاف وتم ما ذكره لم يلزم تحقق العلم وظهر فساد كلامه ولم يصح قوله لان
العلم ما لم يتعلق بشيء لم يتصف صاحبه بكونه عالما اريد بالتعلق ما يلزم تحقق التعلق

ماحبهم

ولم يتصف لما اريد غيره وكذا اشار ما اورده في المقدمات العلوية وحرص
كثير من ارباب التحقيق منهم مدرك والامام في حكمهم بان التعلق حادث فاراد التعلق
غيرها ذكرنا في الحي كالات بل اراد النسبة والاضافة التي صلة بينهما بالفعل و
يمكن ان يرى تحقيق بعضهم انه يتعلقات العلم بالمعلوم بالوجود حادث واما المعلوم
بالذات فهو نفس العلم وح اندفاع الشبهة الظهر لان يلزم على الاول تحقق العلم
بدون المعلوم وهو حق لانا نمنع استحالته ونقول هل هذا الاول المسمى واما
الجواب عن الشبهة التي اوردها ثانيا فقدم تفصيله وهي عدم ورودها اورده عليهم
ثم ظهر ان التحقيق في الحوادث الغير المحصورة انه تعذر ظهر بالغطاء الذي كشفنا
لك انه لا مانع في حسبها التي لا تجوزه بعدها ما قصر العالمون حدود الكمال الاوهي
لا تتصور من بل التفصيل وفيها ثم التفصيل الذي فعلنا عليه يبطل الوطا
الذي يبطلها هذه بالجملة ذهب الحكماء الى انه شرط حدوث الحوادث الغير
المتناهية انما هي الحركات والاستعدادات الغير المتناهية للتعاقب فقط
والذي اشار بقوله واذا لم يتغير الفاعل فيتجدد الشيء يتجدد استعداد قابلية لو التشبه
الواحد يجوز ان يتجدد دائرة ويختلف تجدد احوال العالم وصلاحيته لا صلاح
حاله ولتغير الان في وقت تحصل بحركة وتغير وكذا الاحوال ضربا للمثل
اذا ما حصل بالصلف والكسر والصفاء والكدورة فيحدث فيها من صور مختلفة
بالصغر والكبر وكمال ظهور اللون ونقصانه لا يتغير صاحب الصورة وصلاحه
بل للقوابل وطرفه ذلك وعامر لان الممكنات تعينها قديمة هي كليات احكام

بالصغر

العالم

العالم والعقول والمدبرات الفلكية مستندة الى علل ثابتة هي الواجب والعقول
بالتفصيل الذي مر وبعضها حادثة هي الاعراض والصور العنصرية مستندة الى علل
حادثة هي الحوادث العالية بشرط الاستعدادات التي حاصلها في ذاته المستندة الى الحركة
الدورية الفلكية وجميع ذلك ينتهي الى المبدأ الاول ونظر الحوادث لكونها ذات الثبات
بالثبات والحدوث بالحدوث ففي الحركة التوسطية امر واحد ثابت مستمر قار
قديم مستند الى قديم ويلزم اختلاف نسب متجددة متعاقبة بحسب حدود
المسافة حادثة معدة لحدوث الحوادث والى هذا يشكل الامر في حدوث تلك
النسب وقد مر ما ذكره القوم في الكتب مع غيره من ان لو نهاية علة للاحق
الى غير النهاية سوما اورد عليه من امتناع ذلك لجريان التطبيق فيه ثم هذا المقام
يرجع عن ارادة وميل كلام القوم تحقيقا ثم نقل عن بعضهم ان هذه الحركة كالانها
متصلة وحدانية كذلك معلولها امر واحد فان العلل السلسلة بالاستمرار المعلول
واتصاله تابع لاستمرار العلة واتصالها وبهذا ظهر ان معنى عدم الحوادث ليس هو
العدم الحقيقي مع ارتفاع المهية في الخارج بل الاحتفاء وهو عدم شيء عن شيء او كالمحل
الصور عن الموضوع فهو عدم عن شيء كاستعداد المحل لمحض المصير فهو كذلك التي
انه عدم عن الحس وهذا الحقيقة تغير وانتقال واقول لا يخفى ما في هذا الكلام
المحل الزمان في الف و والاف واف ده فاطر من الشمس ولبس من الامس
واماف وكلامه فلانه هو الماخوذ من رسالة الزوراء وكرر في كثير من التصنيف

عن طريقه السهل السيفاء ثم لم يهذا الشرح بعد نقل هذا الكلام قال قد سلف
في بحث الاستعداد ما ينظر به ذلك واقول لقد درنا وقد بينا ما بين به
ذلك على التفصيل ثم قال وان تصير بانه ذكره من اتصال الحوادث وليس
ليس بها صريحا بالفعل لا تبادل في النفس الا بتاتا عن تعذيره ونهايته
لا تعقل كونه اولا وصه لا وصف لكن هذا القائل يقول بعدم قول
عدم معقولية ذلك لانه كان لكون النفس مجرده وامتناع كون الموحوض المجرد
ورد وصاحب الحوادث المادية فلعل بل لم يحول يمنع الامتناع المذكور
ونقول انما الممتنع كون المجرد ورد وصاحب الحوادث الماديه من المبادي اوما
مطلق الحوادث فاقتضاه في بل البرهان دليل عدم الحوادث الغير مجعول بها ك
سلسلة من الحوادث الغير مجرده وكون الحوادث المجرده اولا وفيها لها
والاولى مادية ولكون اي ذات لكادية من اولا في الوصف ولما كان التصور
العاجز لعدم وصف النفس بالامور فيها وكثير من الحوادث ولدوام تخصيصها بالذكر
والاشكال بها ولم كان لا جرا وفلا بد من بيان النفس ده وهو المبدا الغاية
في ذلك الربط وهو علة لجميع الممكنات ومعشوق لجميع الموجودات فيكون مبدا الكل و
غاية له اذ لا يعقل الغاية في هذا المقام ما يكون باعثا للفاعل لا يرد غير
ذلك فانه تام الفعل لا نقص فيه اصلا وانما المراد بغاية الشيء ما يطلبه ويتوجه
الكل اليه طالب سلس له بوسط او بغير وسط كما انه بوجوده كونه مبدأ الذات
وغاية الغايات وسعيه الخير وهو بالسعادات وتحصيل الكلام في هذا المقام

عرض له المقام والعقل يجد في الشكل ان ذكر اشاره حصلت الى حقيقته تلك
الطلب وكيفيه سريانه في جميع الموجودات ينتهي اليه كان له مبدء وكان مبدء
غايته ولتوضيح لم الموجودات ابتدائهم الاول من الا في الترفع انتهى الى
الموت التي اجاله الجسم ثم ترقى منها مترابدا في الترفع انتهى الى النفس الانساني
التي للاشراف منها في تلك النفوس الصعودي الا الواحد تسمى تلك السلسلة بدائرة
بكون الواجب تعم حدها ومنتهاها فيكون غايته وفاعلا وقيل المبدء الاول
غاية لجميع الاشياء لان الصادر عنه اما ان يكون صدوره لغيره او يكون صدوره لذاته
والاول باطل والا لزم الاستكمال بغيره فيكون صدوره لذاته فيكون هو عله
الشيء ولا معنى للغاية لا هذا وانه لما كان فاعلا انه تام الفاعلية لم يكن
البادي العاليه فيها لم يكن غاية لفعلها فهي مسلوب الغاية بالنظر الى الجهه لا
بالنظر الى ما فوقها واقول لا يخفى على المتقدم ان كلما الوجس لغائط وما ذكره
بعدها في البادي العاليه قال في التحصيل ثم لم الحكماء كما ذكرنا لم الوجس لو
النقص لم يثبتوا الافعاله غرضا بل ذهبوا الى انه لا افعاله حكما ومصالح لا يعد
لا يخفى وبها ناول الابات المشعره بثبوت الغايات لافعاله والمهم اشار
الى ترتب بعض الحكم والمصالح على الربط المذكور مع تلوح الى ثبت الوجس
عن فعله للدوم الجزء وليثبت العرض ~~بنفسي~~ الجود افاده ما يقتضي بعوض
ولم تعل لمن يشبع ~~منقطع والرحب المحسن~~ لا لعوض كما هو المشهور لكون

ديلا نسا الرحم ما وجوده لسى
ولا ما قبض لا يعلم م

المذكور بعض عنها فهل لعرض بها له فهو وهو الغني هو الذي لا يحتاج في
ذاته وكماله اي صفاته الحقيقيه دون النسبية والاضافيه الى غيره والعلي المطلق
هو الذي وجوده من ذاته وهو نور الانوار ولا عرض له في صفه بل ذاته ذات
فاصله الكرم وهو الملك المطلق لان المطلق هو الذي له ذات كل شيء وليس
ذاته لشيء قال المحقق في شرح الاشارات وذلك لان كل شيء صدر عنه الفعل في حقه
هو لونه فاعلا يصح تعليل كون الاشياء للكون بها هو قال الشيخ يمكن ان يكون انه ام لما
كان ذات جميع الاشياء هو العله الموجده لها ولا شرف عليه كانت مملوكه بلا وا
او بوسائط اذ لا مدخل لغيره فيه وفيه بحث لان الملازمه المذكوره غير مقبول ولما كا
ذاته جميع الاشياء هو كانت مملوكه ثم ولا يلزم مما ذكره صحة اطلاق الملك عليه بالتفسير
المذكور وهو في صدد بيان ذلك واعلم لم الحكماء ذهبوا الى ان العالم لا تصور لنه
يقع على نظام احسن واتم مما عليه لان النظام الواقع عليه لا تصور فيه لكنه اذ لو يحتمل
فيه شيء لحصل كمال لا بد من حسن ترتب المتحد ذات المحقق يقتضيها لو وقعت بعض
المنافع ولا اولى بعض المعقده فيها حسن الى في النظام اما لا مع الممكن
بمعقد اولجعل ما يحب اسعاده والقصور والعصيان عن مقصود سوم الوحش اما الاو
فلا امتناع حصول ترتيب احسن من تلك الموجودات المعلقه بمنتهاها من الوجه الذي
يمتنع ان يكون الا اول او حد الاشرف ولا يمكن خلاف ذلك الى هذا العجم
مع دليله لسار بقوله والوجود المحقق لا يتصور ليس يقع على وجه احسن ترتيب

ام مما عليه الذي فان ذات الحق لا يقتضي الاحسن فيترك الاشرف الى اما الثاني فلا امتناع
تحقق ما اتم حيث اقتضى واستعداده تحقق حيث تحقق نظرا الى نقض الامر ذاته اشار
بقوله واتم اي الامر النظم المحقق الذي يمكن اتم مما عليه الوجود اي من الذي يحقق ووجه مجال
وان صح تحقق منه الاخر في المتن يحمل قوله واتم مما عليه على تكرار لقوله والوجود لا يتصور
ليس يقع اتم مما عليه وقد دربت فيه بتوسر ما اورد من العبارتين ثم حمل قوله فان ذات
الحق لا يقتضي الاحسن ويترك الاشرف دليلا على هذا الدعوى وبينه بان هذا يقتضي حمل
والنظر والتحمل والقول القدح حمل قوله بل يلزم ذاته الاشرف بالاشرف اشاره الى
قاعده الامكان الاشرف وتقريره على ما ذكره الشيخ في سائر كتبه وقد ذكره شارح الكلام
في كلم المحكم الاخس فيلزم لم يكن الممكن الاشرف قد وجد قبله ذالا فاما لن يكون وجود
الاخس بواسطه فيلزم خلاف المقدر لان ذلك الواسطه لا يكون غير الاشرف لان العكس
ثم المعلول بغير واسطه في ترتيب الصدور الاشرف عن الواحد اسلم تجويز صدور
الكثير عن الواحد ضروره لم الاشرف لا يمكن صدوره بواسطه ذلك الاخس فانه بلا واسطه
اوبواسطه من الاخس ولم يلزم صدور الاشرف غير الواحد فان جاز غير معلوله لزم جواز
كون العلة احسن من المعلول ضروره انحصار الواسطه في الاخس بنا على الواحد لا يصدر
غير الا الواحد ولم يلزم صدور الاشرف عن الواحد ولا غير معلوله مع امتثال بالفرض
والممكن لا يلزم من فرض شيء بل لم لزم فاما يلزم مع شيء او عدم ذاته والا لم يكن
ممكنا وهو خلاف المقدر فاذا اوجد وجد او ليس صادر اعن واجب الوجود

ولا يلزم علوله لأن الكلام على تقدير عدم جواز صدوره منها فبالضرورة وجود كل شيء
حينئذ منحصر في ذات الواجب تعالى هذا ما هو عليه هو تأمل ثم قال وأقول إنما يتم في
إبطال الشق الأخير لو كان إمكان المعلول مستندا إلى إمكان العلة ومنقوض بأن إمكان
المعلول الأول ممكن مع أن علته وهو ذات الواجب تعالى واجب ثم أقول وذلك الإمكان
بالنظر إلى نفس الأمر وقد يعبر بالنظر إلى ذات الواجب الممكن والمراد بالممكن الذاتي
والأخص إنما هو الأول دون الثاني وفي نظر سقوط ما أورده الشارح ولعمري لو حمل الكلام
على ظاهره ويقول لم لازم ذاته تعالى ولازم كالعكس الموجود أشرف على عكس أعرف
كثيرا عند الذوق السليم والطبع المستقيم مما نقله وكرره ثم أشار إلى إبطال القسم
الثاني الذي أشار إليه أولا وشرحا مفصلا لقوله وأما ما عليه الوجود في قبل أراد
الشرور الواقعة ليست شرورا بالنسبة إلى النظام الكلي وإن كانت شرورا بالنسبة
إلى الجزئيات هكذا أفاده بعض الأعاظم وقد ذكر في شرح الدرر أن هذه الأعذار
إنما تطرد في الممكنات الناشئة المتميزة الوجود بدوام عالمها لا في الحوادث وقد ذكر
في هذا المقام كلمات طويلة حططناه لا فائدة في نقلها كما نقل الشيخ ... والأظهر
لزوم وجود الإلهي بالنظر إلى نفس الأمر ولو كان ممكنا بحسب ذاته فإن العدم لا يمكن
لو وجد منه أي معلول الحق بل الكل على معلول خاص من مناسبة وتلك المناسبات والعلل
المنتهية إلى الواجب اقتضت الوقوع على هذا الوجه دون غيره بالوقوع على غيره
ممتنع بالنظر إلى نفس الأمر وإن لا يدخل تحت قدرته قادر فالواجب ولو كان

فاقد الاقتدار على الذي يخلو عن القصور في ذاته نعم بل الإشكال ما يرد من معلولات
وبهذا اندفع جميع الشبهة الواردة على صدور الشر وإنما يطول حديث الخير والشر
كالقول إنه لم يتعلق للعالم العقلاني إلا المال قيل ويتوهم لمن ليس صدور هذه
المدرة المظلم عالم أو ليس بعد وراء هؤلاء الذين أتى على الحيوانات الناطقة
والصامتة فلا تنفي ولم يعلم إصلاح أحوالهم واستماع دعائهم ومجازاتهم بالثواب
والعقاب وهم يعلم أنه لو وقع غيرها من هذا الآن لم يلزم من الشرور وضلال النظام
ثم كثير لا نسبة له إليها ويتوهم الآن لا لتوقيتهم بقع على وجه لا يلزم منه شيء من الشرور لا ابتداء
ولا دائما لا نقول عدم إشارة الأحوال من قبل ذلكوان هذا أصح ما علم في النظام العالي
الذي لا يسقط والتام العامات عالم الأرواح في الظاهرات مما أراد له لا يسلوب بالعقول والأرواح
ولا تسالم بالبينات والأدلة في شرح الحرم متصل بتلك الظاهرات ولسان الحال لهم
العوالم القدسية لا ينقل لهم إلا بمكث الكثرات ونقص الأعلام غير حصانة من صفات والإعلام
الذي على الدوام وحس الملك أي جهته أي فاعلها ورعايتها البيئة وأعوان النفوس
ويرقبه جاهل وسلط ولعدت عالم وبحره الملائم ذات فساد الشر والواقع
في عالم الإمكان أعلم شاهده الوارث العلم من كل مشهد وكلم وكانها الوازم حدوث
لو عادت إلى وضعهم كبعض اللاهوتية ويعلمه عليها الخالية في المواقف الإلهية
وسلطان الأحكام القدسية لا يعلمها من النظر إلى ذواتها فضلا عما دونها وحتى لتحقيق
ذلك وكسر أحكامه التي لعقول الأنوار إليها وعدم كونها عالم الكل جل وعلى لا

بيان عوالم علم ... [illegible] ... السلام الاصل العقول ... [illegible]

بعرفه علمها وعلم بأن رهانه العواقب على أن كل مجرد معقول وعاقل لذاته
ولغيره وذكروا في بيان حكم أمور الشيء في حصولها والعلم العاقل حيث
أراد توضيحها قال كل مجرد عن المادة وشوائبها لا يعقل عن ذاته حاضره عند
ذاته ممتاز عن الغير عند نفسه ومعنى العلم ليس إلا الأمر الشيء عند الذات المجردة أما
لم يعلى العلم ما ذكرنا فلأنا ندرك أشياء ونحكم عليها أحكاما فتلك المدركات
متميزة بالضرورة وذلك التمييز إما في الخارج أو في العقل الأول منتف لأن
المدركات قد يكون معدوما في الخارج فتعين الثاني وهو المطلوب ثم إن كل مجرد عاقل
ومعقول أما أنه معقول فلأنه حصول عند ذات مجردة وأما أنه مجرد عاقل لغيره فلأنه
يمكن أن يكون معقولا وكل معقول يمكن مقارنته سائر المعقولات في العقل وكل ما
يمكن مقارنته المعقولات له في العقل يمكن مقارنته المعقولات له في الخارج وكل ما
يمكن مقارنته المعقولات له في العقل يمكن أن يكون عاقلا لها وكل ما يمكن للمجرد فهو
حاصل له بالفعل لانتفاء القوة والاستعداد فيها فالباري في المعقول كلها
عالم بجميع الأشياء وأما النفوس فلما لها من القوة والاستعداد ليست عالمة إلا
بحصول استعداده التام الوقت وأقول لا يخفى ما في هذا الكلام من الإشكال
فإن العلم معنى بديهي معروف للعوام والخواص فيعبر عنه الفارسية بالنش ولا يتم
لمن هذا المعنى هو التميز عند الذات المجردة ولا يلزم من كونه كذلك أنها إنسان لمن
يكون كذلك مطلقا حتى يلزم أن يكون كل مجرد عاقلا اللهم إلا أن يدعي البداهة

صح

في بداهة أن كل مجرد عن غواشي نفسه سابق بذاته وذاته حاضر عنده والوجدان ذكر
الأول بأن إيراد فسال إلا إنه صار مما لو صح لبعض الأذكياء العامرة والإنصاف
لم يرد أنه ذلك غير ما ذكره في بيان أن المجرد عاقل لغيره في غاية الضعف
والسخافة وعليه إيرادات وارد مشهورة مذكورة في الكتب المتداولة وقد يستدل
على أن الباري عالم بجميع الأشياء بأنه لتجرده يعلم ذاته فيعلم لوازم ذاته ولوازم لوازم
ذاته ولما كان ذاته منقطع إليه جهات وجب انتهاء سائر الموجودات إليه بجميع الأشياء
من لوازم ذاته العلم بالملزوم يستلزم العلم باللازم فيجب يعلم جميع الموجودات وفي
فيه إشكال لأنه إن أريد باللازم في قوله العلم بالملزوم يستلزم العلم باللازم الذهني
فاللزوم ثم ولكن لا ثم أن الموجودات لوازم ذهنية للواجب فما ذكرتم في بيانه
لا يدل عليه وإن أريد به اللازم الخارجي فاللزوم ثم والدليل لم يكن العلم كاملا عبارة
عن الحضور عند الذات المجردة والمعلول حاضر عند العلة عبارات عنها فهي علة وكذا
لعله حاضرة عند المعلول فلو كان مجردا كان علما بها ثم إنه من معلومات
الباري مع فضل صور معلومه لا في محل ونقل ذلك عن القدماء وأفلاطون وقيل
قائمة بذاته نعم وقيل بعض معلوماته وإليه قال الحكم والمحقق الطوسي ذهب بعضهم
لم يعلم أنه كسائر الكتاب لعوض ذاته الفعلي حكماء على أنه عالم لا بالمعاني علم بذاته
وكذا كسائر صفاته ولا يلزم من صدق المشتق صدق المبدأ والمراد حمل الكلام الشيخ

121

وسائر المشتقين واعترض على المتقدم بأنه يلزم على ما ذكرتم أنه لا يكون الله تعالى عالماً بالمحال علم
ولا عالماً بإرادته وعلمه وذلك يبطل لأن علم فعل ما اتفق عليه جميع الحكماء ولا يخفى أن
هذا الايراد لا يختص بالمتقدم يرد على المذاهب السابقة الاول وايراد على المذهب
الاوسط المنسوب الى المتكلمين اشد اللهم الا انه لا يكون حالاً كما اعترف به بعضهم
وفيه اظهر لا يخفى واول العلم الفعلي ليس ما يتحقق له علم وشرط علمه بالمعلوم بأن
ما لا يكون حاصلاً لا بالامور الحاضرة حتى الاشياء لو تصورت علم بعضهم كان علم
فعليا والتابع ليس تام الفعل لانه حاصل في فاعله شيء فلو قال المقدم بأن معلوله تعلم علم
لا يعلم لم يلزم علمه شيء مخالف اي الحكماء ثم لا يخفى عليك ورود ايراد ضعف على
المذهب الرابع وذلك لان داته ليس هناك مخالف لذوات الممكنات تشبه في المقدم
الاشراق على هذا المذهب فالملا والمشاؤون واتباعهم قالوا علم الواجب ليس اصلي ح
زائداً على ذاته بل هو عدم غيبته عن ذاته المجردة عن المادة وقالوا وجود الاشياء عنه
علمه بها فلو لم يكن له علم ثم لزم حد العلم شيء فيتقدم العلم على الاشياء وعلى عدم
الغيبة عن الاشياء فان عدم الغيبة عن الاشياء يكون بعد تحققها وكالاته معلولة
لذاته فكذلك العلم معلول عن العلم بذاته وقال قطب المحققين يلزم لوجوب
مغايرة العلم بأصل المعنى للعلم بالمعنى الاول على ما شهد به الفطرة السليمة ثم قال المص
وأما ما يقال انه علم ملازم مسطور في علم بذاته فكلام لا طائل تحته فان علمه بشيء عنده
فكيف يندرج العلم بالاشياء في السلب والتجرد عن المادة سلبي وعدم الغيبة امر
سلبي فكيف يندرج العلم بالغيب في السلب ثم التحقيق عند الاستاد فالعلم

غير العلم بالاشياء وقد صح لي بالتحقيق ان يكون كلام المشائين وإنه لم يكن على ما ارتضاه
فليعدم بعبرة ولنوضح مقدمة فيقول العلم بالمعدومات والممكنات بل الغايات بل
مع الوجود الذهني والبديهة حاكمة بأن الحاصل في الذهن غير الموجود الخارجي بعينه والا
لكان امر واحد في آن واحد حاصلاً في اماكن متعددة وكان جوهراً وعرضاً مقابل موجودا
ومعدوما والحاصل في الذهن انما هو الصورة وحسب ان يكون الصورة الحاصلة غير مساو
للمعلوم في الماهية اما اولا فلان الماهية المساوية لماهية الممتنع ممتنع واما ثانيا فلان
للصورة الذهنية كيفية فكيف يكون مساوية لماهية الجوهر وسائر المقولات واما ثالثا
فلانه يقتضي ان يكون لوازم الطعم النوعي محققة لان بعض افرادها قائم بذاته وبعضها
بالذهن والقيام بالذات وبالغير لما تقرر في موضعه من لوازم الماهية واما رابعا فلان
حصول هذا الصورة مع الجبال والانهار والبحر والسماء في الاشياء والبطلان
هو السوت والمد كالكي والرجال المعولين بالحروف الاذهان اوفي البطلان ولا
شيء الوجوب لحصول العقل والخارجي وهل يحصل بوجود مثال ذلك فكأن ما يستطيع علم
وقد اشرنا الى ذلك في مبحث الاشارة فظهر ان العلم كيفية حاصلة في العقل لها نسبة مخصوصة
الى الامر الخارجي بسببها يتميز ويكشف ذلك الامر الخارجي ومطابقتها للامر الخارجي
عبارة عن خصوصية تلك النسبة مع معلومه وباعتبار تلك النسبة يسمى تلك الكيفية صورة
ومثالا وحكاية وحيث ارادة تميز تلك النسبة عن سائر النسب مثلوا الصورة
المرآة ولتعلق لها ولا يلزم المماثلة بين المثال والممثل من جميع الوجوه وقد تحقق

122

في ذلك ان العلم ليس عبارة عن حصول حالة تلك النسبة المخصوصة الا ذلك الشيء وقد
صرح القوم بأن العلم قد يكون جوهرا فلا بعد ان يكون جوهر تلك النسبة الا امر او
ثم اعلم انه يكفي التغاير الاعتباري بين العالم والمعلوم ولذا اثبتنا المعلومات لكيلا
في تعدد المعلومات التغاير الاعتباري كما انه كاف في تغاير العلم والمعلوم وقد صرح
بذلك الشيخ في الشفاء في فصول في ان الواجب عام بل هو كل التمام واذا تقرر ذلك مص
ولتقرر فنشرع في تقرير المذهب بالوجه بسيط والوحدة باعتبار فاقول يجوز ان يكون لكثير
صورة ومثال واحد بسيط يكون له تلك النسبة المخصوصة المذكورة الى تلك الامور
اما الى مجموعها فيكون صورة المجموع لا لكل واحد او اليها متفصلا حتى يكون صورة
لكل منها واما انه يمتنع ان يكون لامر واحد وتلك النسبة الى اكثر من واحد بعينه مثلا ولا
شيء ومعنى ان يكون صورة ما ذكرنا هو المراد من العلم الاجمالي الذي ذكر القوم في
بحثه ولما علمت انه يكفي التغاير الاعتباري بين العالم والمعلوم وهي المعلومات
وظهر ذلك البحر للوجه الكثرة فلو حصل صورة بسيطة لها النسبة المخصوصة المذكورة
الى الامور الكثيرة كان عالما بجميع تلك الامور ولا دليل على انه لم يحصل ذلك فلو
قام بسيط مجرد بذاته وله النسبة المخصوصة الى جميع الاشياء على نحو كان ذلك علما بجميع
علم بجميع الاشياء المبدء الاول لا مور يسبطه المقام بتصفحها يسمح ان يكون كذلك بتسليم
ذاته بذاته ولسائر الاشياء امر ذاته فهذا هو الذي يجب ان يسلك وهي والتنبيه
الذي يسلك على مدارك المشائين ولا يخفى على من اتيح على ادراكه من زمرة العقلاء
وسائر التقليدات شأنه التمكن في هذا المقام والتدبر في هذا المرام لدى انه

طرق الرشاد وتنزل السداد ويظهر الطائف لا لكا دليل توحيد ما يطاوي الكتب الكبار
ووعائق يبدل انيار اليها الحكماء من الاعصار فيها حقيقة الوحدة التوحيد والاتحاد
ومعنى العالم السحي والعقل النباتي التي غير الطاهرة من الصوفية فيها فكروا في
توضيحها كلمات مظلمة لا شبه فسادها على ذي فطرة صحيحة وطبع سليم مستقيم فليكشف
في هذا المقام بهذا الكلام فان الاطناب مما لا يستطاب وقد افندي لتوضيح كلام
المشائين وقولهم علمهم بالاشياء مسطور في علمه بذاته كلاما غير ما ذكرناه هو ليس
صور الكائنات من العوارض الحجيلة لذات المبدء فذات المبدء وهو المعروض بسيط
لا كثرة فيه اصلا ولا الكثرة العوارض عن الحجيلة ولا استحالة في ذلك فان الكثرة بها لا
توجب كثرة في الوجود لعدم حصولها وعدها وتكثرها في نفس الامر وان تحصيل العقل
فالعقل بعرضها التحصيل بعض المبدء الى عارض ومعروض ثم تحليل عارضه الى
صور الكائنات ومثلها كما انه يحلل الجسم الى ذات جوهري وعرض ينتهي ذلك
الذات الجوهري ثم يحلل ذلك العرض الى السطح والبعد ونحو صور الكائنات الى المبدء
لسمه لوازم التعليمات المماثلة للوجه انه يسلم علم تلك العوارض التحصيلية
التي هي لوازم ذاته ولان تلك اللوازم الخاصة عوارض تحصيلية قيل علم الاشياء
يسطور علم بذاته فلوضح الحال تصوره ونقول ونذل على اساس الدوام السماوية
ولكونها عن مركز العنصرية لاهتمام العبادة ما ذكر من حدوث دوام والهام كبير
فتحققت واما ذاته فلتها لماهر فيه وكان العنصريات غير ذاته فهي غير

عنصرية ولما كان لها رجع الى الحركة الا اذا فوق والبارد ثقيلا لا يتحرك الا 123
الى اسفل والرطب يقبل التشكل وتركه والاتصال والانفصال بسهولة واليابس يقبلها
بصعوبة والافلاك غير متحركة ولا متحركة عن الاجسام لا الى المركز ولا عن
وكانها دورية عن الوسط فهي لا ثقيلة ولا خفيفة ولا حارة ولا رطبة ولا يابسة
فهي طبيعة خامسة اي مخصوص مغاير للعناصر الاربعة ولما كان هذه الالفاظ
وتحقيق معانيها عن لائق بهذا الكتاب ما نوقش لها وقال الشيخ عدم التحرك عن
الاجسام بل مع امتناع الادراك وقد يعبر بما يتحرك بنفس اوانه وكم حيزه و
يكون الدور او يتحرك مع الاستدارة الماهية اوهي وذلك الشيخ جسيع عن الافلاك
لامتناع سكونها وتغير حركاتها والاتحاد الزمان غير الوحدة الاتصالية واقول
الحركة المستقيمة يطلق على الواقعة على خط مستقيم وقد يطلق على الحركة الاينية الواقعة
عليه لا مطلقا كانت المستديرة وقد يطلق على ما يعم الوضعية والواقعة على محيط دائرة
وقد يطلق على ما يقابل الاينية اعني الوضعية فان اراد المستقيمة المعنى الاول فقوله الاكراه
المحدد للوضع لا يتبع الا المستقيمة ثم المستقيمة ظ ولذا لما اراد به المعنى الثاني لجواز
ان يحدث عرض الحركة الاينية الواقعة على محيط دائرة او الكلية التخلخلية والتكاثفية
دون الاينية والاستدارة للاينية لانها التخلخل والتكاثف يستلزم تبدل الاين
لانا نقول ذلك في ولم لا يجوز ان يتخلخل او يتكاثف جسم مع السطح المحيط
لوم لا يخرج عنه وذلك ظ ضرا او تحصلا في تخلل الاجزاء الواقعة في حيز ذلك
الجسم من غير تغير في سطوحه الظ فان قلت انفصال الاجزاء انقباضا من بعض

يستلزم تبدل الاين بل الاجزاء قلت لا نم ان انفصال الاجزاء بعضها عن بعض
يستلزم تبدل الاين المستلزم للحركة الاينية انما يلزم لو لزم حدوث اين بجزء بعدما لم
يكن لا تبدل اين الى اين اخر وحصول هذا الجزء في اين بالقوة حركة قد بعد ما كان
حاصلا في اين اخر والمستلزم للحركة الاينية انتقالها عن ما يمل بالفعل دون الاول
على انه حدوث الاين انما يلزم لو انفصل جزء من الاجزاء من جميع الجوانب ما يحصل له
اين بالفعل واما اذا لم ينفصل الا من جانب واحد فالاستلزام في او الاجزاء
بعد القوة لا بالفعل فكيف ينصف الاين في حركة الاينية وقد صرح بذلك سيد المحقق
في حاشية شرح العين ويسد الظهر انه لا ينهم الهم كلام اذا احمل الحركة الاخرى وقد
صح المستقيمة في كلام على مطلق الاينية لم يكن ذلك ظاهر مستقيم لا يحتمله الاهم قول
وهم وضع مستقيم واتم يمتنع قوله وذلك عن الافلاك يمتنع ان اريد بالمستديرة
المعنى الاول او الثاني ولا تم لم الزمان يكون بذلك عن الوحدة الاتصالية وتوهم
انه لما اراد لقوله يمتنع سكونها وتغير حركاتها انه يمتنع سكونها او لان الفلك وتغير
حركاتها بنوع ولا تم لم الزمان يكون غير الوحدة الاتصالية لما اراده يمتنع
ذلك عن الافلاك بكليتها فقيل انه تم لكن ذلك لا يستلزم امتناع اختلاف الحركة
في اجزائها ومدار الكلام عليه واعلم ان البعض الاعلام في هذا المقام كلاما ويجوز
الاكراه المحدث للزوم يستلزم الميل القسري هي الوضع بالمسامحة ووقع ميل
الميل بالحركة المستقيمة ثم انه يقسم ثم انحصر بما ذكره المغنم الاجسام
انما يتحصص ولا مكان في المحدد ولولا احاطة السماء بالاجسام لكانت التحتي ذات

لم يرجع الى المشرق الا بان يمضي النهار وليس كذلك فالسموات كلها كرية قال 124
انه لا يستزاده حركاتها وذلك ضبط اذ استدارة الحركة لا توجب استدارة
وكذا قوله بعد ثبوت استدارة الحركة القول بعدم كرويتها يستلزم لا اثبات
الفصل فيها ضبط بط لا اصل له لمنقله فان استلزام استدارة الحركة للفصل في
والفصل انه كان الامور المرجحة غير الكروية كالزوايا والنظائر ولا ظل له:
استدارة الحركة لا توجب كونها فصلا بل لو كانت فصلا لكانت فصلا مطلقا
سواء كانت الحركة المستديرة اولم يكن وانه كان الفصل حركة تلك الامور فليس
له الفصلة وحد عن لازم غير الاستدارة ولم لا يجوز ان يقع تلك الحركات
فصل سواء كانت مستديرة اولم يكن فاستلزام استدارة الحركة للفصل غالابس
بوجه بل هو حشو وفصل غير الفصل الذي نفاه لا اساس فصل وطالعته للكتاب
المجسطي حيث قال كما اعتنقه بطلميوس في كبرجم المطالب للمجسطي لو كان
مستويا على ما يتوهم واحده اول عن عدم الكروية اذ قد يتصور الكرية اوسع
الاشكال والتقدير الذي به صار اوسع غير فصل يجب ان يقع قد يتقل لم يكن
قد فصل بفصل الكلام ونشر الفصل في هذا المقام فليتوض عنه نوم والظ و
انه يوقع على حسب ما تقدم الذي عدم ترتيب المستلزم للبساطة والاظهر
لذا الهاء لئن يلتزم بل للعقت محيط بعضها بعض فيها ظهر لك تما عسر
محوية غير الانوار ولاياكلية فهي الفلكيات فيكلمي بالظاهر وبعضها يوقف
على توضيح مقدمات الدور التي الحركة لا تكون مقصودة لذاتها قال المحقق في

شرح الاشارات ان الحركة لا يمكن ان يدوم بدوام سببه وان المحرك القار
انما يقتضيها لاجل ايصال الشيء او تحصيل ما وجب ما يقتضيه لاجل ذلك المحرك هو
ذلك الشيء لا الحركة الشيء لا الحركة فاذن الحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها في
الحركة بانها كمال اول لما هو من حيث هو بالقوة لا يناقض ذلك في قال الشارح الحركة
الارادية لانها اخر غاية ما ليس يقتضي الحركة لا يقتضيها كمال اول لما هو بالقوة من حيث
هو بالقوة ومعناه انه كمال لا يتحرك المادة عن القوة باعتبار ذلك الكمال وذلك
انما يتصور فيما يكون هو وسط الى كمال اخر وما هو لذاته وسيلة لا يكون مقصودة بالذات
وهذا الذي هو الناس لانها لا يمكن ان يقتضيها محرك قار الذات بحسب طبعه او غيره ذلك
او مقتضى التي يدوم بدوامه وانما يقتضيها لا لذاته بل لشيء اخر وذلك لانه لا يلزم
من عدم كونها مقتضى المحرك القار الذات بحسب طبعه او ارادته او غير ذلك ان لا يكون
مقصودة بالذات لجواز ان يقتضيها المحرك بانضمام امر غير قار يكون هو الغاية المستلزم
ولا يكون مطلوبا لغيرها فان مبنى كون شيء مطلوبا لغيره ان يكون الغير علة غائية ولا يلزم ذلك
من كونها غير مقتضى الذات المحرك بطبعه او ارادته او غير ذلك على ان الغير الا ما خص
من ذلك يستنقص بنقل الكلام الى ذلك الشيء الاخر فان كان امرا قارا لم يحرك لئن يصدر عن
المحرك بانضمام الحركة وان كان غير قار لم يحرك لئن يصدر عن المحرك بطبعه او ارادته
هذا كلام ولست على ان هذا القائل هو المحقق في شرح الاشارات والقول فيه نقلنا
كلام المحقق بعبارته ولا بد ان يتبين ان الحق فيه ما نرى عن دعوى اللازم منه بقوله

لازم من عدم كونها مقتضى المحرك القار بالذات لا يكفي مقصوده بالذات
اي مطلقا سواء كان مقصوده المحرك قارا او غير قار في ما يدل عليه السيد الذي
افسد الشيء به اعني قوله لجواز ان يقتضيها الخ بل الحاصل كلام السيد ان الحركة لا تكفي لذاتها
بمقتضى المحرك القار فلو اقتضيها محرك قار لم يكن لذاتها بل لكونها وسيلة لامر كلي
فيكفي ذلك الغير مقتضى لذاته والحركة بالتبع واين هذا من اللزوم الذي حصل السيد
حسبته انما ذكره بقوله لجواز ان يقتضيه المحرك باعتبار جزء غير قار ليس للشيء
او المقتضي له او غير قار لان المركب من القار وغير القار غير قار والكلام في
اقتضاء القار كما لا يخفى ولا يذهب عليك انهم قد ادخلوا مثل الكلام الى ذلك
الشيء الاخر فان كان امرا قارا لم يمكن ان يقصد بمقام الحركة لا بما يقول ذلك الشيء الاخر
هو ما يكفي الحركة لاجله اعني الغاية مثل الحصول في الحيز الطبيعي كما ينادي عليه كلام المحقق
لا يكفي به ولا اشتباه في جواز كونه امرا قارا فقوله لم يمكن ان يقصد الى آخره ساقط
ولا يسلم لزم صاحب المحاكمات اورد على ما افاده المحقق كلاما وقال ما ذكره لا يدل
الا على ان الحركة ليست مقتضى الطبيعة المتحركة لذاتها ولا يدل على ان الحركة غير مطلوبة
بحسب ذاتها والشيخ انما اثبت من حصر ذاتها فان هذا الحصر ان رجع الى
المحرك فهو مستقيم لانه لا يقتضي لذاته الحركة وان لم يرجع الى الحركة فلم يتم المحرك
لا يقتضي الحركة لذاته لان الحركة فهو اول المسئلة ولا دليل عليه فانه يجوز ان يكون
الحركة مطلوبة لذاتها لا بتوسط مطلوب آخر والحق انه لا حاجة في اثبات تلك
المقدمة الى دليل فان الحركة ليست الا التأدي والتوجه الى الغير فامتنع ان تكون

مطلوبة

مطلوبة لذاتها بهذه عبارة المحاكمات وكان السيد اراد ان يلخص هذا الغرض ويصحح
العبارة وينبه الى انه كما فعله في كثير من المواضع ولم يعدل عن المحقق كما ينبغي فيظن
وقال ما مر واني قد ذكر جواب ايراد المحاكمات في موضعه ثم في قوله
فامتنع ان يكون مطلوبة لذاتها بل ادنى ذهابا الى الغير لكن امتناع كونها مطلوبة لذاتها
لجواز ان يكون امرا مطلوبا لانه ذلك الامر لا امر موجودا وكان موجودا ومنهم حاصل
المعدوم الادى الى الحركة لا لانها متعلقة بمنتهى الى المتحرك بحركته المعدوم الذي تنتهي
اليه الحركة اما الكيف او كم او اين او وضع لان الحركة لا تقع الا في تلك المقولات الاربعة
لكن الفلك لا يكفي بالقوة الا في الوضع فلو تحرك لكانت حركته وضعية فغايتها الوضع
ثم يقول وليست تلك الغاية وضعا خاصا والا وجب عنده فهو ادى وضع كل هو متحرك
للكليات وذلك ما اردناه ثم لا نمنع ذلك في صدور الحركة الحسية فان اراد الكل لا
يتعلق بحركة حسية فلا بد لان فيه منتظر وبما مر ان الحركات فيستحيل تلك
القوة الى الفعل بحسب قوة بحسب الى القوس اعنا ذكره المتأخرون وقال السيد قول
لا حاجة في تلك المطلب الى ان الحركة لا يكفي مطلوبة لذاتها بل يكفيهم ان يقولوا المطلب ليست
وكذا حركته ولا انقطعت بعد ما اتيها قوله ولو انقطعت في لحوق انه تطلب بعد انقطعت
انقطاع كل وكانا او حيثه متصلا بها وهكذا الى غير النهاية وانوار دونه اقول
تامل ذلك ممن لو في بعض الكتب مع الايراد الذي قتل السيد بقوله فان قيل لم لا
يجوز ان يكون المطلوب الحركة الوضعية المستمرة من الازل الى الابد ملتزم واما
الجواب الذي اشار اليه السيد بقوله فان قلت العقول لحصايته لا تدرك الغير

المتناهية فليس شيء اذ نسبة القوة الجسمانية لا تدرك الغير المتناهي مفصلة دفعة
او في زمان متناه وكذا الادراكات الاجمالية وتفصيل في زمان غير متناه بانتظام في
فان قلت يشكل هذا السر انضم هذا الدعوى بما انتهى من القوة الجسمانية متناهيهم
الفاعل والفاعل مده وعده فلا يمكن الادراك التفصيلي في زمان غير متناه وهذا
شرع الاشرار الموردا وعلى اصل الدليل ثبت الادراك الاجمالي كاف في
مطلبها هذا او يبطل كلام وتم مقصودهما على امتناع الاشتر الغير المتناهي مطلقا في
ولكن يدعي ذلك على اطلاقه مهرب الى ما اتفق عليه القوم من ان القوى الجسمانية
قابلة للتصور الغير المتناهي مدة وعدة مباشرة منها وان ادوام الفلك قابلة
لحركاتها التي لا يتناهى مده مباشرة واما المخصصات معتقدة في موضع بيانها ولنسلم
هذا موضع ايرادها والتمكين كيف يدعي هذا الشأن امتناع ذلك مطلقا ثم مع ان مراتب هم
انهم قبل ما بعتناه عند وجوب ارادة جزئية مستمرة باعتبار الحركة المستديرة و
تصور لذلك وجوب كون محل تلك الارادة والتصور قوة جسمانية فكل ما كان
حوادثه ما عددناه من صور التعقل فهو حوادثها ولا معنى لان المدرك والمدرك هو
المجرد اذ كلامنا في المبدأ الذي منها وبمجرد ذلك يتم البعض كلمة الدعوى على ان الجمع فان
جوز ذلك ما هو مراد من قوة نفسانية وعقلية كما قيل في التأثير فلما انتهى للقوى الجسمانية
فعلى هذا ان يصح لذلك على ما هو حوادثه ولذلك استند الحركة الفلكية عقلا واما العقل
فيمتنع التدبير كونه صالحا لاثر ادرك ذلك في العقول الغير المتناهية فيصح ان يكون مبدأ
في المواد التي ذكرنا فيصح ان يكون مدة في حماية في الطبيعيات الغير المتناهية والادراك

الحركة

الحركة الغير المتناهية فلم يحتج الى اثبات نفس مجردة على ما هو الدعوى ثم اعلم ان الفلك لا
يطلب تلك الاوضاع لذاتها بل لانها صورة مقتضيات الوار و... لرده على ما
اشار في هذا الكتاب بقوله عاشقا لامر عقلي وفصله في الاشراق في مطلع
ولا مستنبط عالم الاثير فلكل جسم من الافلاك والكواكب نفس مجردة ولذلك قيل
ان الحي ان للكواكب حركة وضعية على مركز نفسها والشيخ الرئيس قال الى هذا القول وحجة
في الشفاء والاشارات حيث قال حكم الكواكب حكم الافلاك في وجوب انخراج الاوضاع
الممكنة من القوة الى الفعل وقال المحقق الطوسي في شرح الاشارات هذا الحكم غير محسوس فيما فوق القمر واما
القمر فانه لم يكن محوه ضالا انه ارى فيه بالانعكاس كالهالات وقوس قزح وجها ما موضوعا
واحد عدا انه بل لحيا انه لو كان شيئا موجودا فيه باسا جميع الاوقات على حالة واحدة
لم يكن له حركة استدارة من الحكم المقطوع فيه يشكل والاظهر انه لا يكون شيئا موجودا فيه
لوجوب طلبه وامتناع بعده من الوضع الطبيعي قال السيد وقد اشار في التذكرة
للحوكواكب ضعف حطلم كوره مع العرض بدورة ثم قال واقول كان العرض البسيط فكذا
التدوير فللواضحي البسيط عدم كونه موجودا في العرض الحقيقي ان لا يكون شيئا موجودا في
التدوير ولا فرق بينهما على ان الدليل لا يدل على المدعى وادعاه انهم ذهبوا الى ان الكواكب
كلها مضيئة وان بعضهم جعلوا ذلك مناطا للحكم بهما وسمى الافلاك ذلك ولذلك لم
يكن امرا واحدا لكنهم اعتبروه اعتبارا بالاولى والاسبق ولذلك في علم الهيئة وصاحب الفلك
متغاير كثيره كما لا يخفى على من يتصفح فالوضع الطبيعي للقمر الذي هو من جملة الكواكب ان لا يكون

١٢٧

فهو جسم او والاكثر فيهما ما لجواد لكان شيئا موجودا ان الغرض فاما الذي يكون الالصاق في
جوهر فهو غير الذي يكون فيه جوهر افراده لوسط حصول او ام اخر فيه والاوسط سار في سائر
الثاني ساري ووقوع على الوضع الطبيعي الذي ينبغي ان يكون له بان الوضع الطبيعي للكواكب
ان لا يكون فيه كوكب بخلاف الفلك فان وقوع الكواكب في الفلك لا يمنع وضعه
الطبيعي بل الفلك وضع في الطبع فيكون محلا للكوكب خلافا للكواكب حيث ان وقوعه
في الطبيعي فيكون محلا لشيء كوكبا او غيره ولما لم يكن تلك المقدمة قطعية بل ظنية من
المشهورات عند بعضهم قال المحقق والحكم القطعي فيه مشكل ولم يقع بحث فيه لكن سبق
غير وارد ولعدم الرد لعدم التمام وللتوسط تمام خاتمة الهيكل
الاول في الوجود ولشرفه الجوهر العالم الاول في الاول القيوم فهو امر ممتنع ايضا
والشرف فيما يكون طرفها اشرف من طرفي كل نسبة اولى وهذا على الاول والاول
فانه لم يبعد رتبة منهم فهذا المحرر من الاحاطة والالتفات سوره كما اشرنا اليه وسمى
رتبة محيطتهم فسميت النسبة المذكورة على محرم من جانب المعلول وهو من جانب العلة
والطرف الواحد اشرف من الاخر قد يرى حال تلك النسبة من جميع العوالم حتى ان وجب
الاسلام يتضمن الجوهر الى اقسام دعوى الاقسام وكذا اقسمت الجوهر المفارق الى
قسمين عال عام وهو العقول وثان في ارسله فيعقل مشهور هو النفوس الفلكية
والانسانية ولذلك انقسم الاجسام الى الاثيري والعنصري بل الجسم بعض
الاجسام الاثيرية فانه السعادات وبعض السعود الفلكية وفائدة العقد وهي النحوس
فالجسم العنصري سافلة النفس الفلكية والاثيري العقل العقول وفائدة التقريب

المعقول

٢٥٤

المعقول وفائدة السعادة العاشق بل البرهان على النفس والعرض احدهما هو الاول وفعل | مثال
العقل والاخر هو الاخر مثال النفس بل المعلول في النفع والسعادة والسعادة الرق | العلوي
والنور بل الذكر والانثى من الحيوان الزوج طرف كامل وناقص منها والتذكير الاسم
الادنى لهم وذلك من سهم قوله هم في كل شيء خلقنا زوجين ولما كان النور اشرف الموجودات
فاشرف الاجسام النور فهو هذا البدن الاب او من الازدواج وبينهما وبين المعنى كان في
النطق وتولد الولد على ما فصل في الكتب النحوية فهي كل من زوجها وجاء له وهي مثال
العقل المقتضي للنور وهي الاب والام روح الملك اذ النفس العقل والادراك والعقوة
الحق لها على ما شهد به علم الاحكام هو من الحكمة بالهيولية المشهورة ما من العقل من السما
على الهيا عظم الله الالهية الذي لفظ جميع الاجسام العالية للعقول فيه اصرامها
ولذا نجد فيها وقال الشيخ ايضا اول على ان اوار جميع الكواكب مستعارة منها واسمه حسن
ان لو حمل على ما قيمه الله معاقد كثيرة منها ان يكون نور العاقل مستفاده منها وابت
ومنها ان يكون الهواء والاجسام اللطيفة كالافلاك سوزه منها هو مثال الجوهر الذي
الاعظم لما اشرنا اليه في صدر الفصل الرابع والوهم الذي وقعه اصحاب السعادات المعقول
سيما السيد الذي هو صاحب الكرامات والركات من جنس العدم ولكن صورة فتبارك الله الطبيعي
الهيكل الى ديس في اثبات بقاء النفس بعد الموت وبيان احواله فيه وقوله الدليل على بقائه
انه قد ثبت ان النفس الناطقة جوهر قائم في الجسم ولا يتعلق بها البدن في ذاتها جوهرا بل متعلقه
لكن الى النهاية التي الكمالات فانه البدن بعد فقد الالات التي بها وحدها معلق
العلة الموثرة في وجود النفس فيه فيجب بقائها عند فساد البدن والدليل المعقول

١٢٨

انهم ان النفس لا تبطل لا بها ليست ذات محل فلا ضد لها ولا هي جسم لتبطل وارادوا بالضد
الثاني بانواع وما لم احصر المعان بالموضوع مبرا عنها فهو من ليس لها وشيء من الذي الاعلاه
عرض منسوب له لا يبطل ببطلانه الجوهر واعترض على هذا الدليل صاحب المحاكمات وقال فيه
نظر لان الجوهر العقل الموجد للنفس لو كانت علة تامة لزم قدمها لقدمه وان كانت علة فانه
ومؤثرة وجود على حدوث البدن فلم لم يتوقف بقاؤها على بقاء البدن وان كانت
موجودة الا انها متعلقة للبدن لجواز ان يكون تعلقها امرا عاليا تركها والجواب بعد حدوث
ثم انه لم الصادق ان الغرض في هذا المقام نقل العبارة المسطورة بعينها ونقلها في كثير
من الكتب المشهورة مثل المحاكمات وكثير من رسائل الامام واكثر كتب الكلام فاقول في محل مرضع
قال اقول نعم وبيانه بحث النوع مذكورة في الكتب ومن تلك المواضع ايراده على بيان امتناع
كون البدن شرطا لبقاء النفس بانه قال لم لا يجوز ان يمتنع دوام البدن الشرايط البايره وذلك
انما يتبين اذا لم يكن البدن وصفاته شرطا لبقائه كما هو شرط لحدوثه وهو غير بين فلا بد من بيان
وما قيل في بيانه من ان البدن في عدده علة قابلة للصورة اي ملائمة وتلك الصورة مستلزمة
للنفس لانها اما مقتضى بها علة فاذا انتفت المستعدة لزم انتفاء تلك الصورة ولا يلزم من
انتفاء الاستعداد وحيث واي اصل لم حصول الصور الكمالية للبدن لسوم حصول النفس لتوقفها
عليها واستحالة تلك الصورة لا يستلزم النفس المتعلقة انها فنقول فيه نظر لان استعداد
الصورة ولم يلزم استعداد النفس من حيث كونها فائضة عنها وعاما يلزم من وجود اخر
والامر انما تم ذلك ان لو ثبت ان اعتدال المزاج ليس شرطا لبقاء النفس والالكان انتفاء
الصورة مستلزما لانتفاء النفس لكونها مستلزما لانتفاء الاعتدال واول منه الطرف

نظره

٢٥٦

نظره عنها ولبطلانه هذا او وصف صاحب العلة كالعلي لنيل الصورة وعوارضها لكونها معلولة
للنفس لا يمنع ان يكون شرطا لبقائها او المعلول يمتنع ان يكون شرطا لبقاء العلة فرسل المعنى
كالاعلى على من تلقاه اي موقع بما بينه الكمال الكلام الا هذا على بيان اقتناع كون
الصورة شرطا لبقاء النفس لو بيان امتناع اسرانه لوجود الوحدة كما بادر عليه قوله
واذا لم يكن البدن وصفاته شرطا الى قوله فلا بد من بيان والدليل قوله الله فاسد لما بين
في موضعه من ان المزاج معلول للنفس لكانه لا لاستعدادات وكذا اعتداله ومنها كلام على
دفع منع استفادة المحل عن النفس بان بيان ما ذكرناه في تقرير البرهان لا يوجد منع استفادة
المحل عن النفس ولا ايضا في دفع هذا المنع من ان محله لا يلزم ان يكون مجردا فيكون عاقلا و
معقولا وهو المنع من النفس فيكون ما وصف محل النفس اوجزها هو النفس ويجري البرهان فيه
فاقول فيه بحث اما اولا فلانه لا يكفي في كونه نفسا كونه عاقلا ومعقولا لان النفس الى شيء
ما مر فيه وبما لم يكن المحل المذكور كذلك واما ثانيا فلانه يجوز ان يكون ذلك المحل غير الجوهر
بحسب النفس بحسب انتظام مجرد اخرى او هيئات انها كانه فيها العقول متعددة ومنها ولكنه
المحل واقول على ما ذكرناه لا يوجد منع استفادة المحل كذلك فانه ما زاد شيئا يدفع جهة الحصول
النفس في مجرد ولكن ان يرجع ما اورده على دفع المنع اولا بانه لم يعرف في بعد البدن كونه مجرد
المجرد دائما بل هو شيء بل للمجرد ذاته او بقوه حالة فيه في الغرض ما ذكر في كونه
النفس على ذلك المحل لكونه عاقلا ومعقولا للمجرد وهو بالقوة حالة فيه والمعنى بالنفس
ان التي هي المدبرة والمادة وان ورد عليه بانها هل تعقل كونه موجبا في ذات المتعلقة بالجوهر
بان مدبرا من جامع خاصة في وصفه النفوس ووجوب وحدتها في كل شخص وبيانه يستلزم ذلك

129 لم يكن كل نفس من تلك النفوس المتعددة عاقلة لها ولا لما عداها او شرط الادراك هو
الحضور عند المجرد وحاصل هناك فانه متحقق في موضع لهما اي الحال عند المحل عنه الحال
وكذا الامور الحالة في محل واحد حاضرة كل منها عند الاخر وفيه نظر لا يخفى و
تحكم دفع الوهم بانه لا ينبهت على الادراك اذ حاصل النفس هي الجوهر المجرد الحال و
اما اذا حصل مجموع لذلك من الحال في المحل المجردين على ما توهم الشيخ فهي نفس الشيخ المجردة
مرسوم حيث قال بعد ما سلف في البحث الثاني ويزول تلك النفوس بزوال تلك المجردات
اذ الهيئات التي بمنزلة الصورة لها وهي على نحو زوال الاجسام بزوال الصور مع بقاء
الهيولى ولم يثبت امتناع كون النفس مركبا من مجردين يحل احدهما في الاخر ويحصل منهما
جوهر مجرد فهذا الكلام في بيان استغناء المحل على النفس لا في امتناع تركبه والذي ابداه من
الاحتمال لا يساعده فاذا كان النفس مجموع الحال والمحل لم يكن محل المجموع ضرورة فالكلام محال
الذي اورده ساقط عن اصله عن مقابل لما ذكره رافع مع استغناء المحل وكانه يعلو كغيره
لم يفرق بين المحل وجزء المادي ثم اذا اسند الفعل الى النفس الى المجرد الحال الذي هو
بمنزلة الصورة كما هو شان سائر الصور ظهر في هذا الاحتمال فساد وهو انه لا يستدعي
لم يكن في كل شخص نفس ونفوس مجردة والحال والمحل والمركب منهما نفس فيعرف النفس
على كل منها على ما قررناه انفا وكيف يكون النفس هو مجموع الحال والمحل مع ان الاحدية في
النفس عند العلم بها وملاحظتها الا امرا واحدا مجردا ذي اجزاء على ما تقرر في موضعه والكل
المجرد المركب من الاجزاء المجردة التي كل منها معقول اذا علم بعينه انه بالعلم الحضوري
على مرموزه اجزاءه فعلم ذاته غير وجداني بل ذا اجزاء ليس الا في النفس لذلك ه

فاو

فاوق ذلك وقد ذكرنا وجهه في الهيكل الرابع طرفا من امتناع كونها نور القوة ثم اصرح منه
برهان افرده قال الوجدان الصحيح مدرك من نفسه انه لا يعدم بعدم كل جزء جزء وعضو من
اعضائه وهكذا الالات بعدم جميع بدنه ويظهر ذلك بان يعرض انعدام جزء جزء اولا كالعلم
مثلا وهكذا الالة لسوي الاخر الاصبع وهكذا الى تمام البدن وهكذا الالاعداد فان النفس المعروف
نفس بعد فرض جميع هذه احوال الالة لسوء تمام الاعضاء واقول حل هذا الالتباس
النفس فيه وتحكي عنه واما الكلام في الكلام الاخير فمما انعدم الاعضاء الى بعض
افراد في مثل هذه الاحكام ظن البطلان على فساد بعضها لوجب زوال الجسم دون
بعض فلم لا يكون لم يكن في ذلك النفس حسن ما لا يعدم النفس بل لا يجب لهما ذكره جار
في اكثر الموجودات وكاله اخره عما اشهر عن بعض ارباب الرسائل في كون عقل وجامع
لي في هذا المطلب على ذوق الاشراق لم يحصل النور المجرد لا يعدم الا ولا يعلل العدم
بذاته لانه عن الظهور لذاته ولا يعلل العدم بعض انه المحتمله في النقصان فان المرتبة الكاملة
من جميع الوجوه هو الواحد كما تقرر لم يكن النفس الكل من مرتبة نقصاني النور مستندة الى
ما فوقها من الانوار العالية وهي قديمة بدوام عللها العقلية فاذا احدث من جهات واستعد
مراتبها التي من النور مرتبة من مراتب النفس الكل بنوع من مراتبها لها على سبيل
الاشعال وذلك الخصوصات بمنزلة الخصص الموجودة لجسم البسيط لا بسط وجود المات المحتمله له
ثم ذم او بمنزلة الصورة الحالة في الهيولى الا انها العوارض والصورة زائدة على الهيولى وتلك
الخصوصات ليست زائدة في حقيقتها فان كمال النور ونقصانه في نفس حقيقة النور ثم اذا

130 فان النور المخصوص لم يعدم تلك الخصوصية النقصانية التي تخص وتخص بها النفس الكل لبقاء
الهيئات المكتسبة من ذلك التعلق ولولا تلك الهيئات لم يبق اتصالها فان لم يكن له شيء يميزها
حميمية تلك الهيئات على ذات الى جراحها الاصلية وساد منها الواردة واعتبر ذلك بالنور
المحسوس كضوء الشمس مثلا اماسي بمرتبة من الكمال والنقصان من جهة العوامل المحتملة قوة
القبول واقول مع هذا مع انه توهم كاذب في تحصيل البسط وكلام ما بل ليس فيه طائل
لاسم الالتعداد اسباب لان النفس نور لذاته لا لغيره وكونها مجردة لا لغيره في ذلك فان كثيرا
من العلوم الانوار الى رجوع كرد ذلك حالة في غيرها وحالة بعدم فلم لا يكون لم يمنع النفس
نورا مجردا فالامجرد اثم فيكون النور الغيرة فيكون قابله للعدم على ما مرح به في اي مرتبة من
لم النور لغيره بعلل العدم كالانوار الوضعية ولما كان هذا الكلام الزاما لم يعرض لكون
حلول النفس لم يوجد غيرها لكن هذا لم يعالج لما قرر انها من استغناء المحل عند عنه انه لم يبق
ذلك على ما اشرت اليه وما اشرت اليه من الوجهين اشرت اليه النظر فيهما لم يعم قد بين بطلان
ما توهم الشيخ من تركب النفس من مجردين هنا والذي جعله النفس نورا لذاته على ما هو مبني الوجدان
والبرهان الذي قرره في موضعه فلا لم يهديه من مراتبه من لم ينقص الكل ينبغي بالبدن التي هي
ولا لم يكن الخصوصيات بمنزلة الخصص المبسوط في الجسم البسيط بواسطة وجود الهيئات المحتملة
ولا لم يكن الا انها بمنزلة الصور الحالة في الهيولى الجسم بوجه من الوجوه بين المجردات وبين ذلك
ولا لم يكن لم الخصوص ليست زائدة على حقيقتها ولا لم انه اذا فسد البدن المخصوص
لم يعدم تلك الخصوصية النقصانية ولا لم بقاء الهيئات المكتسبة من ذلك التعلق وانه الذي
انتقت تلك المطالب عارض لسعف وتكرار وفي وجدان وجدت وهي بل بديهية

كل من له

كل من له فطرة صحيحة وطبع سليم مستقيم يحكم بان النفوس الافراد الكاملة ليست الا اجزاء فيه
ثم ان مجردات النفس الكل بالوجه الذي يتوهم ممتنع والاشراق جاء بالعدم عنه كل نفس ولذا
حال الاشخاص الموجودة في المجرد وجميع عوارض هذا البعض من سائر الاشخاص فلو كانت
النفوس الاشخاص وضعها مجرد كما توهم لم يكن من النفوس على جميع ما حل بهما من الصفات
الا انهما بالمجردات على عين سائر النفوس فيكون كل احد عارفا بجميع النفوس مع كل ما
فيهما من النفوس لعدم العمل على ما يقتضيه ذوق الاشراق الذي هو جامع ما مر في امتناع
وحدة النفوس ذلك على صدق ذلك اللازم ثم على تقدير تسليم كون النفوس الا انه
الاشخاص ضمن مجرد النور على سبعة دعوى امتناعه يكون امتناع النفس الكل في وكونه
مجردا لا يدل على ذلك بما عرفت ان بعض المراتب التي فيها النور قابلة للعدم ولم
النفس الكل من المراتب التي هي من النور وقد مر في ولو سلم فلا لم انه يلزم امتناع
العدم ولم لا يكون لم يكن عدم بعض الحوادث شرطا لوجود تلك النفس فاذا حدث ذلك
الحادث العدم تلك النفس الكل وبالعدام بعدم جميع النفوس الجزئية التي هي الاشخاص
الوضعية بها هذا اذا حسبت النفوس الجزئية اشخاصا وضعية من النفس الكل كما هو الظاهر المتبادر
من عبارته واما اذا حسبت النفوس الجزئية بمنزلته فحالهم لهما كان نحو دالا ما ذكره العموم
ويكون جميع ما ذكره لغوا ويكون ما يذكره وارد عليه مع زيادة كثيره هذا الفصل اراده لما
في كبر احد النظلمة لا الحركة بما اشرنا اليه او لا لم اي ذات النفوس الشريفة كلها في الاسلام
الاولية بل في التناسخ ذات وقت نوما لو اصر في الظلمة الشرور فكلام هذا عند اهل الاختصاص
فيه طائل والذي صح لا حاصل فانه لو كان كذلك لم يكن تعطل النفوس في النعيم والبعض

اخرى العذاب الاليم ثم قال جلت ذاته لسلطة التكليف الباقي فقال ما جوابه هذا
الكلام ليس الا بمراد علم وارد نعم نوع تسليم ما قرره من ان حقيقة النور لا يعدم
فالى انه ما مر ذكره في الهداية سيم بعد تقريره ان حقيقة النور لا يعدم الى
ثم العامل المدرك لوانه بدا له المدبر المعروف بحظوه ذاته الى الكل بحض
اما السعي الكل او ببعض الجزئيه فهل الدول لزم ملاقى يقرره ولعدم وقع
التكلم يلزم بعادة مما هو الدعوى وانما لزم لو لزم منها وهذا الى الفقيد
كما لا يخفى قال الشيخ العارف العد كما في ذكر الشيخ اكبر الوكمات التي لا تحكم بمعانيها تم
الحكم لما وقع من بيان بقاء النفس شرع في تفصيل احوالها فما لعله الشقي وممهد لذلك
اصلا وقال في علم الى لذة كل قوة انما تكون بحسب كمالها وادراكها لذا المعاني بحسب
اسعاد الكمال وادراك ذلك الاسعاد ولذة كل شئ بحسب كماله ما يحصل عليهم
ما يتعلق بالشهوات في المذوق ما يتعلق بالمذوقات اللمس ما يتعلق بالملموسات وكذا
بحوزة من سائر القوى بحسبه العقلية فلكل ما يشتهيه وكمال الجوهر العاقل الادراك بالمعارف
من معرفة الحق والعوالم والنظام وما يحمله من المبدء والمعاد وكثرة من الفوى البدنية
وتفرقه في صلاف هذا ولما اشعر لبرى لو كان ذلك لكان اعظم الالتذاذ
بالكمالات العقلية دون الجسم لكن الامر بالعكس قال وانا اللذيذ والمكروه وقد يحصلان
دون حصول لذة من اللذيذ والم من المكروه بحسب سكنه او سكر شديد يا به لا يتالم
بالنوب ولا بمعصد بحصول التعوق فالشقي يا دامت في هذا البدن الا يتالم بالمرارة بل
العناس ولا يبتدل بالكمالات الروحانية لسكر الطبيعة فاذا عاد او قد تعذب
النفوس الاشقياء بالجهل والرذائل الظلمانية والشوق الى عالم الحس كما قال الله العظيم

في كتابه الكريم وقد حيل بينهم وبين ما يشتهون بسبب عوائق التي بها كانوا يستلذون اللذات
البدنية العاجلة الحسية لا يعس يا جره ولا اذى يا مقر يقطع عنها صور عالم الحس والكمال
الها النور القدس حيران في الظلمات في الظلم لا نعيم لها الاعدام النور وما اقع في
حقره السد في هذا المقام في ان الظلم يشترط فيها الموضوع والقابل قال ثم
التحصيل وكان بما لم يرد لم يذكر بما هو المذكور في حق الظلم والنور النعيم الى
قسمة الحسي والعقلي فانقطع عنها النور لان المذكور ان يتسلط عليها الروح الهم
والهموم والخوف لا ينام لوازم الظلم ولهذا ابرى الاطفال بوقع في المواضع المظلم
اى لهم فانه ليس لهم فيها الا نور الحس والتعقل بخلاف من لم يحصل الا العقل فانه
انما يتعقل بالنور المدركات ولا يتسلط عليه الهم والنوع السديد ولهذا الهم
بعض مراح او وحصل فيه ظلم وكدورة بسبب استيلاء الخلط السوداوي كما صحب
الماليخوليا قال الشيخ والصحيح ايا اليسون حا قبل اى المنجم واقول هذه فائده
عظيم جليلة محتاج اليها ولولاه نبه عليها لم يهتد اليها احد فجزاه الله عليه طلعم
النعيم خيرا فانه وان يطلهم بالقصورات الباطلة وبالتخيلات الفاسدة والارادات
البارده والاغراض الصادر الواردة فقد يرشدهم الى فهمه ازدياد الحكمة و
الفوائد الجليلة فهو الامام الذي يكمل لهم ما يحولها ضرره وحسن ما لم الظلم
قد يكفي بسبب بقاء على التجارب الظلم الروحانية الى الدماغ الموصلي الارواح الى عالم
او لسبب آخر في كامل بذلك القوى وعوده الى داخل السندرم لظلم وحلو نوره
فالشعر فراح روحها باحد الوجوه المذكورة او بغيره تسلط عليه الروع والهموم

فكيف قال من وقع في الظلمات السرمدية الى الناس ظلم التخلص وحصل له الوثوب
من الاخلاق الرذيلة بالجهالات وتعارية بحسرات على فوات الكمالات بقرابتهم
واللذات بحماية قال انه انا اعتدنا للكافرين سلاسل واغلالا وسعيرا او نقول
الكلام في هذا المقام ان النفوس كما هي التي كثرت بنعمة الله لما ولم تعرف ما
اعطاه الله لها فيما حولها لاجل سبب مجاورة الابدان تحكم فيها ملكات ردية بحسب
قوتها النظرية وبهائم من قبل كمالاتها فاذا انقطعت الابدان ادركت الالام
التي حصلت بسبب تلك الهيئات الردية لتحكمها مما سوى كالما رعيه ولم يقدر عليه و
كانت عديم الوسيلة الى مبدأها فلا تصل اليها وذلك مثل الفضل الذي تحكم فيه
المادة وحصل لها تعوده غير الادراك بان صار حيران اذا ازال العائق العلوي
حصل الالم فيبقى في تلك النفوس بمعدنه سلاسل علائق الابدان محكوم باغلال الهيئات
الردية المتمكنة فيها متكبة في سعير الالام تحرق بنار الالم الزائد حمل عليها بعضب
اى مهولا سم الكفار سبب عوائق فصار واقع ظلم الهيولي حيث يكم عمى لهم الا رجوع
وقيل فيهما من اعرض عن ذكرى فان له معيشة ضنكا ونحشره يوم القيامة اعمى قال رب
لم حشرتني اعمى وقد كنت بصيرا قال كذلك اتتك اياتنا فنسيتها وكذلك اليوم
تنسى فاخص بهذا الوعيد الذي تقدم ظاهره قرار الصوابي بطلبي نحس خطبهم
جلود السكين المحققين الهم بالقدر النور جلصا في الانتكاس في عالم الظلم الابعد
الى هذه عالم النور ولا يعذب ارواحها بعدم سماحتنا وسنة ادوام
تمما غير المحيح الدامغ القويم والصراط الحق المستقيم انك انت الجواد الكريم في بر

الرحيم فاذا بحث حقيقة العذاب فاعلم ان النفوس فيها على مراتب في ذلك لان النفوس
النفوس بسبب فقد كمالها انما تكون لعدم استعداد لها فعدم الاستعداد اما انه يكون
لامر وجودي او عدمي الاول لوجود الامور المضادة لكمالاتها اما راسخا او غير
راسخ والثاني هما النقصان عن بعض العقل وكل منها اما ان يكون بحسب القوة
النظرية راى وهي اقوى ذكره ويدوم العذاب لان الجهل المركب المضاد لليقين
من جوهر النفس واما العامة وهي النظرية غير الراسخة فكاعتقادات العوام و
العقلية للعاطل عذاب دون العذاب الاول وهو منقطع واما المرتبة الثالثة والرابع
فلحصولها بحسب القوة العملية راى وغير راسخ فكالمكتسب الاخلاق والملكات الى النفس
بسبب العلائق البدنية من النقصان بمواد عذابات شديدة دون الاولين وهو الى ان يزول
الا بعدم رسوخها واما الاولى والثانية هيئات مستعارة عن الاجرام وقد يزول اوائلها ولهذا كان بها اصناف
فيها ردا ضعفها السرعة الزوال فتختلف بحسبها العذابات في العلة الكثرة والشدة والضعف
واما المرتبة الخامسة وان لم ير ادنيها العذابات فاصلا بل عن نقصان غير نقص العقل بحسب
النفوس من النفوس بقدر الذي علتهم سلام بلا الصدر والله الاتمام في النفوس
الى دم التي ليس لها سوق الى الكمالات لسبب اهمال عرفها وهو لا اعرض عنه للانهم
غير عارفين وكان لا لهم ولا يشتاقون اليها واما النفوس الصافية فيتخل اللذات الى العقلاء
الكمالات فيتعالى في جوار الله تعالى ودونه بالاعتبارات للكونه لذة فعلية عن تدركه بالقوى
الحسية ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ولا يتيسر لاحد في هذا الدار بل في دار البوار
والله المحدث ان هذا الحديث ليس اشارة الى ما وصفه مثلي السعداء كما السو عنه في عبارة

الشمس بل انما هي بعض الوهن بهما كالمستر بقوله فرضاه في السعداء الكاملين على النور
الحق والانعكاس في بحر النور لما لا يحصل لها الملكة المتكملة لاشتغالها بعوائق ولا
تبقى بعد ما يرفع ويحصل لانتهاء العاقل بالسطوة القاهرة على رؤس تقاعب
الظلم وهي القوى البدنية سيزيده لذة العاصمة القاهرة بمصاحبة الظلم الحاصل اي الحال
عارانه الكريم الممدوح بباب الورى في ملكوت الحي العالي روح القدس لما تحدث اره صدره
الى معاطس لاشتغالها كالالتفات العوائق الحسية الى الشمس في قوة الادراك فان ادراك
الشمس الكل واكمل دائم ولا نور زائد والقدس الى المحسوسات في الشرف والبهاء بلانهاية
للذة العقلية الى اللذة الحسية اذا اللذة انما تتحصل بحسب قوة المدرك وشرف المدرك بهذا
والمقصود ما ذكرنا دليله الشريف اللذة العقلية بالنسبة للوراثة والعقول كما هي حاصلة للشوق
الكاملة قال والاول على ان آية محبة مشوق لذاته ولغيره من الممكنات والمشهور لنه
العشق هو المحبة وقال انه العشق هو الميل الى اللذة وذلك لازم للمحبة المعطى وذلك
حصرتها في هذا اللزوم ولا يقع على ما قال انه هذا العشق مصححه وكل ما ذكره مما به
سقط لم يستعمل العشق بالالم الحاصل من الوعد والحكم والحاصل من العشق في ملكوت
ولا باس ان نشير هنا الى اشارة خفيفة الى حقيقة اللذة والعشق وسريانه في الموجودات فنقول
ان الكمال مستلزم للحسن والجمال في الكمال الذي هو العشق بحسب كان الكمال اتم كان الجمال
اوفى والبهجة هناك اكثر اقوى والملائمة اكثر فكان ادراكه اعرف والمراد باللذة
ادراك الملائم من حيث انه ملائم ومن ثم قد ذلك ان العشق كونه عشق الشيء لذاته

واصل انها حاصل لكونه على التمام المعنوي من الكمال والادراك يعشق ذاته من ذاته ومن
غيره فهو العاشق والمعشوق لذاته ولغيره وكل له كمال في الادراك الى كمال من غيره معشوق للنفس
الحسن بغيره ولا يدرك بذلك لها للغير سيده عشق لجواهر العقلية لذاته لا دراكهم اياه بذواتهم
ماله مع اتم ما يمكن لغيره فهم الغافلون المحضون المبهجون بالنور الى المعشوق كلهم علمهم ذاتا و
مبتهجون بذواتهم من حيث انهم مبتهجون وكل سافل فيه ما فيهم لعل النور المعشوق
الاول بلا واسطة وبواسطة ما فوقه حتى ينتهي الى الاول بالاشراف في اللذات الابرار اليها
والرابع له فانه لو انه المجردات محسوبة له لا يمنع المشاهدة وكل منها كالعشق الاول يعشق
ما فوقه من الوسائط من حيث انها مظاهر الكمالات المعشوق الاول ثم عشق النفوس المجردة
الناطقة الفلكية الى فوقها ما الاول منه والعقول يعشق جميعا وحدانيا لا بالاشراق
نور العقول عليها وتارة يسمى نور الاول منه بواسطة العقول فهم محجوبون بحسب نورهم
صورته فصدورا منها لتعلقها بالاجسام ولا يتم بهذا الاسم والكون كالانتقال بالقوة
ولا ترقى للاول فيها وعن فيه كلي المقدس التكميل كان لانه وكان لاهم حاصل بالفعل
من كل وجه ثم عشق النفوس الناطقة المؤمنين والابرار ولا ظلم لهم سوى ما دامت مستغرقة
ممثلة بالبدن واما صدر المعارف فقد حصلها النفس لعظمهم وهم المؤمنون الى الموقف
والاحوال في ذلك الحيوان وبعضهم على بعض النفوس الفلكية ولكنهم بواسطة الكامل الكاملين
بعده ما كان يحوي حاصل التخيل والتاثير السعداء والابرار مرة منه كما قال الله الابرار

يربون من كاس كان مزاجها كافورا عينا يشرب بها عباد الله يفجرونها تفجيرا ثم
بعد ذلك من النفوس المردودة من العقول السفلى فعادة يحذرها الموفق فهو كلها سوى
الكمال الحاصل الفاضل وقادة يحذرها الطبيعة بهوى الى الرذائل فتسلم بلية على الملائكة
وحيانها ان مادمت ما لها كان الحكم للاوهام وان كان لا عاقلة فنقول حاصل
لم يكن لها الخلاص من النفوس العوامه وتلوثها بالنفوس الكونية الكائنة الطبيعة الكونية
مع اسلاف طبعها في الانعكاس بينها وعدم واستعدادها للموجودات كلها لم
يستعمل عشقه النفس ولا واحد منها الاوله عشق لكمال الحقيقة طبعي او ارادي في
شوق اليه عند فقدانه ولذلك صفت الالهيات على مظاهر كالميل في الجمادات والنباتات
والالفة في الحيوانات البهيم والانس والمحبة في الناس فهو سبق في العشق الاول والمعانقة
الى من مطلع الوحدة فاقتضى طلب الذي من الكل على وصنيعا قول الحكيم
ولكونه واد جمع الكل وان مال كل الى ان ميل له عشق العشق الى الكل فالعالم
في عيان مثل فالارض مطوية في قدر السموات والسموات مطويات في قدر النفوس و
النفوس في قدر العقول والعقول في قدر الاول تعالى وهو الواحد القهار ثم لما كان
ادراك اللذة بحسب الادراك المدرك ووجوه المدرك قال ولا تحصل الى قوة موسى الى العقول
والنفوس الكاملة القدسية وكشف للنفوس الفاضلة اذا نورت طلبهم لها كل ان
من الحروب والشرف على شرفات الملكوت الاعظم لنشر اجمع الضوء والبهو
من اللائح وقال الشارح ان المراد المستورة بمعنى الرفع والحروف على ما نعلمه
كلمات من قوله هو عالم العقول والملكوت عالم النفوس وعندي ان المراد بالجبروت

المجردات وبالملكوت الاربابات او الحق بوبعض ذلك اصح رواية وذلك ما ذكره
الشيخ من المجردات هي الصفات الجلالية والملكوت هي العقول والنفوس الفلكية
بل ما ذكره الشيخ ام احرى من ذكره بما ادعى منه المعالمة هو غير موافق للتلمس ولا
للاصطلاح الى الاصطلاح كان ارباب النظر منهم اطلقوا الملكوت كثيرا على المجردات
وقد اطلقوها على ما لها ولعل اهل من جوابه يكثر ما نوجب ما ذكرنا وارباب
الرياضة غير قوله لجروت لها ذوا الصفات الالهية والملكوت بالروحانيات وما
ذكروا الصور العاسدة التي ذكره الشيخ وحاصل المعنى على ما ذكرنا له النفوس المطلعة
حقائق الكنز المشرقة العاليه على الذات المحرمة لما اذا استعدت من ظلم
الماديات الى صفاء المجردات بنور نور الله واتصفت بها كالاسمية الى
الاجسام للالتصاق بنور الشمس ومن الكمال اللذات الى ذاته فهو كالعين اذا اكمل لذة
الحق ويدرج الهيام على الملائكة والقدسيين اي العقول والنفوس الكاملة
الهيكل ان توجه الى السموات وما بينهما ومهد لتقرير ذلك اصلا وقال الى النفوس
الناظرة من جواهر الملكوت لاشراكها في محيط النورية واشتغالها عن عالمها عالم
النور والحشوة مثل الحرو الركات في الاتصال عن الهوى فمن ان تعين وان نورت
والملائكة المؤمنين في المدرات بهذه القوى المدبرة وشاغلها البدنية منسدة الارتباط
النظر بها ضعفها لاعمة الجمع بين الطبيعين فاذا تورث النفس المدبرة بعده انما الاستعداد
الهيولانية او ما تقبل ارادة ما به وصفت في سطال القوى البدنية بتعطيل الطعام
وان شارح حيث قال اراد الاعمار بان له وكان مشهورا بما سمه من كثير الاكل

ف التقليل بالتلطف وكثرة السهر قال الشيخ الإنهاض بتقليل النوم فإن
كثرة النوم تبلد النفس عن ربح القوى وأقول وصف القوى بالإنهاض صحيح فإن
الرخاوة هي الغفلة المقابلة للتيقظ والقوة لا توصف بالتيقظ ولو سلم فلا
يلزم من رخاوة القوة لو ثبت تبلد النفس بل البلادة مما ينشأ من العوائق الطبيعية والحكمة
في النوم تبريد الدماغ فيجتمع فيه الرطوبات فيغلظ الروح الحامل كلما كان ألطف كانت
القوة المحمولة عليه في إدراك اللطائف والدقائق أقوى فبعد حصول ما تقوى الفكرة كل التقوى بتلك
ولكونك ساكنة ومدبرة العالم بموارده وكالة اسم الكواكب وتنشعب منها المنشآت في
نوعها أو تعطيها المرآة بسبب مقابلة ذي عكس فإن عكوس الكائنات أزلا وأبدا بالعكوس
محفوظة في الألواح العلوية كما جرت به في الإشراق تيسر له أن يتقبل الكلام في هذا المقام
أعلم أن صور الكائنات وإن كانت منتقشة في المبادي المفارقة من العقول و
النفوس الفلكية كلها وفي القوى الجسمانية المنكسرة بتحريك الأفلاك جزئية فإذا كانت النفس
الإنسانية عن كدورات علائق المواد متجردة ليس لها ما يمنعها عن حصول ما لها من إدراكها
تحكم من قطع علائقها بالم سوى ما لها من تلك المبادي حتى يتصل بها ويقبل منها
بعض النقوش الجزئية كما في الرؤيا عن وجه كلي حتى أنها العلم المتخيلة بصورها حوله ليس له
امتثال أوامر العقل وإعمار تستبع تلك النقش المطبوعة أو ما لبسها الصور المرتسمة
لنه تعود به ذلك ... او ... او صور الم ... وحدث
الحس المشترك فإن بلغ المعوق ... نقش ... بنفس

فيصير مشاهدة لأن ما فيه في حكم المشاهدة ويحفظها الخيال فإن وقعت هذه الحالة في
اليقظة كان وحيا صريحا أو منامها أو ما يشبهه مع رأي يحصل لطف حيل المتطرف أي صور
والأشياء محاطة أو وراءه كما به علما مختصا بالخيال ولم وقعت في المقام كانت
رؤيا صادقة أو هي تحكيه في الدول ويحتاج إلى التعبير الثاني ولم يقع في الحس المشترك
لكنها المحسوسات أو ضعف العقل الذي هو المتخيلة لا يعبأ بها ويتجه إلى الوهم أو التعقل
أو ضعف النفس في نفعه للعوائق الذي به في أنواع الطبيعة وغيرها كان إلهاما أو
في النفس ضعيفة ويتبع تحكم وكل في الذكر وكل ظاهر ما أو طبعا قوما أو عرا فيهم لم
تعلق وحفظ الذكر والإملاء أي والمعنى ليتعلق العقل فيه النفس وضعا ... والمالي على
البدن ومراجعة قواه والمعنى لا يرجع إلى ما فيه أمر نوعي لم يحصل فيه حصول ذلك إلا
لضعف العائق وقوة المقتضي وما كان لضعف العائق فهو إما ضرورة كما في المقام أو أوام
فطري كالذي ينبه لضعف قوام المعاقد أو كسبي كما يعمله بعض الكهنة ولابع ضعف ما أو
عارض كالمحرورين وما كان لقوة المقتضي فهو إما فطري كالأنبياء أو كسبي كالأولياء
والأبرار ومن العلل الأشرار وهنا أحوال باطلة ليس لكل واحد منها واعلم أن
التصورات النفسانية قد يكون سببا لحدوث الحوادث والإمكان العقل البدن ثم
المبادئ النفسانية لكن الشأن كان في مادة منها الأشياء ... الكل نحو العكس
والأنوار ... في النفس ... ذكر المعقول سقوط القوة القدسية
وأنوارها والإطراف ... النفوس ... بالكلية

النفوس السماوية إما أجرامها فتكون السوانح المتصورة قابلة لتحرك نفس الكل ضبطها لها
فإذا كانت نفس قوية مجردة من الهيئات البدنية متصلة بالعقول والنفوس السماوية كان
نسبتها إلى عالم الكون والفساد نسبة النفوس الكريمة إلى أبدانها فتصرف في أجرام
العالم كما أنها تصرفت في أبدانها في الأمور الغريبة فيظهر خوارق العادات
كما في دعوتها الملكوت في استسقاء المرضى واستسقاء الموتى وإسعاد النبات إلى الحروب
وصور الطوفانات والزلازل والخسف وتكبير ذلك في التقاء ... ونوح الغدر
عسى أن دعوه فأصيب الأمر كذا كما كان منها معروفا بالتجربة ودعوة السوء فهو المعجز
والأنبياء الكرام وكل ذلك يبلغ الأولياء كما يقع من الإسعاد عن الأولياء الذي حض
بأمور من السماء بالدعوة ويكمل النوع دون الوضع إلا بالسعي كما يسر الله ... وكذا
ما ذكرنا من المعجزات والكرامات والسحر والطلسم والنيرنجات ... في الطبيعة
وقوى العالية والمنفعلة ... على عواتب ... في مادة ... الأرواح
تمكنك ... الله ... في الامتناع والإمكان ... صريح البرهان
... في السمع والعقول ولا يسمع الهوى والعادة في الإثبات الأصول والأبعض ما
ذكرنا أن ... محلا لقوله ... هذه النفس ... القوة
المتخيلة ... الحواس ... صور ... المتخيلة ... صدر ... محسوسة
... أنه ... صدره كأنه ... في ... بعلم
... كلمات منظومة من
... ذلك ... الكلمات

في الرؤية الساهي أو يحمل الأمر الغيبي وسر الحس كأنه لصدور عن سماع كلام
والعارف والسمع يمتنع على الصعود والنزول لتجرده عن لوازم الأجسام بل السمع ظل له
يحاكي أحواله الروحانية حال السمع أعني ذلك بحصول إدراك المسموعات والمبصرات
كيف يمكنها صورة الدول بل الصفات النفسانية الإلهية كيف يمكنها القوى الإنسانية
ومن ثم قال سيد الأنام خلق الله آدم على صورته واعلم أن السمع ظل للنور المجرد وصفاته
ظلال للصفات الروحانية وتلك الأنوار وصفاتها ظلال لنور الأنوار وما له
من صفات الكمال التي هي عين ذاته فتلك الصفات متجلية في أحديته الذات متكثرة في
تلك المظاهر فالعالم كله ظل لنور الأنوار والماء لحقيق المقام كلام في رسالة الزوراء
ولعله أراد ما ذكره فيها من أنه يجوز أن يظهر حقيقة واحدة بصور مختلفة في مواطن مختلفة
وبعبارة الصدر التي سماها بالزوراء وفي هذا المقام كذا أن الحقيقة الواحدة يظهر في
البعض بصورة المعنى المكتنف بالعوارض المادية بشرط صورة المادة ومدارج وضع وضع
حيث من ذات ورث وعدم حجاب الإغرد ... في ... يظهر في الحس المشترك
بصورة ... الشرائط ... في العقل ... يظهر تلك الحقيقة في العقل
وهي العقل النظري ... الأفراد الفكرة في الصورة المجردة الجسم بتجرده في الصورة العقلية
والصورة العقلية ... قبول الفكر فإن صورة النوع ... خصوصية النوع متكثرة ثم
حيث الحس يتجرد ... الجسم ... الصورة ولو ... الجسم
... عليها ... الجسم ... الرأس قد
يظهر في صدر ... الحكم ... واحدة كالصورة العقلية

١٣٧

وكالنه المختلفة في مواطن قد نجدان في مواطن اخر فقد سارتس الصور في الموطن
كالنوح في الرؤيا بصوره الشكا واكثر من ذلك من الصور المعلومه بمجاري التعبير
فقد اطلعت بذلك على حقيقه الانطباق بين العوالم بل على حقيقه العوالم بل كشف
عنك سر ان عارض في حقيقه المبدا والمعاد وسير عليك من هذه الواقعه حقيقه
في التكرار الذي اما انبا وعنه لسان النبوه من ظهور الافعال بصوره الاجسام
وكيفيه بروز الاعمال والخير بصوره الاخلاق و اطلعت على سر قوله تعالى لن جهنم
لمحيطه بالكافرين وقوله والذين ياكلون اموال اليتامى ظلما انما ياكلون في بطونهم
نارا وعلمت ليس ذلك على الحقيقه الا على المجاز ثم قال كيف و نحقق كيف يتصور
ان يكون الوصف بعينه هو الجوهر فنقول ثم لو وجدنا الشك ان الحقيقه هي الصوره دون
الحقيقه واحده والصور مختلفه ليس ذلك ما سموه من ان الجوهر في الذهن اعراض و
عرض لما ذكره كلام محل النظام يحمل الزمام لاكتشاف ده على من له قطره سليم وطبع
مستقيم ومن لم يسطر نافع من المعاني وما سطور عليه من الرواسب ليس فيحتمي بخطاب
ارباب الالباب وليس الكلام مع المحجلين بطلان اغلبهم الكلال والمناعين سطر سطر
الواسع الكمال مع الصابرين من حضيض التقليد ومنازل العقل والعقال المدروه
التحقيق ومواطن الكشف واهل الالهام كيف محالك على الذاتي كنه حقائق المعاني و
مجت حقائق الذوات عن فهم ادراكه دقائق المعاني لا كتساب اغلبهم مبالك
عن مشاهده حقائقه ولا يحصل لقوم ساحطمه تقليد الكذب والمحال ودعوه الوهم والخيال
كي عبارات المسلمين وصدر الدين محمد واله الطيبين الطاهرين ثم ليس هذا الشارح اخذ
التحقيق الذي ذكره من رؤسا القوم لانهم رؤسا والحكم بانه بحكم لهم بعض ان في بعض

انتهى

٢٧٤

اعني دوني تنوع النوع بمالات وقال صاحب سه واسعات الى الرئيس فلما امل من الرئيس
سلطانا ان يحول ظهر في هذا الموطن ومن اسرار الالهيه والنوره منهم قد ذهبوا الى
ان منهم وسه مشهوره لكان زكاه من قرى كازرون واخروا اربابها بهذه الحاله
الموحشه وطلقوهم بالمعنى دوان ومشاهده القول فلا ذهبوا بالواقع ليس السحونه
لا يمكن دفع هذه البليه الا بعون اهل علم وجهم فاضطربوا اضطرابا شديدا
واضرتهم موحشا ومالا عطما ودفع الى ارباب كازرون كاه لم يدعوا القول الكل
في موضع هذه النوع فلما اخذوا الحج فلعوا المتنوع ثم اسمر اخذنا المال منهم الى هذا الاربان
كالسيد ه دمار الديوان ولا يحيى ليس هذا ~~الامر لقصه هذا المال فنهم الى هذا الارماني~~
بان حسن بما حصل في الروراه ثم انه حسن حسن في تلك الرساله بالروراه قال الرور
في اللغه يكون بمعنى العدو والروراه المعوج ثم اقول ليس اراد بالحقيقه الواحده في قوله
الحقيقه الواحده تظهر في النصر بصوره وفي الحس المشترك لصوره حقيقه العلم حتى يكون معناه لكن
الحقيقه الواحده في قوله الحقيقه الواحده تظهر في البصر بصوره وفي الحس المشترك بصوره حقيقه
العلم حتى يكون معناه لكن الحقيقه الواحده العلميه قد يكون بصوره بصريه وقد يكون بصوره عقليه
فليس كذلك بل هو اول المسئله وحكم في الحلا وكما احكم بالوضح حاله ممن فلا يصح حمل
معناها لسوف قال عن هذا بدل عليه سوق الكلام وقوله فنجرس منه ذلك وليس اراد بها
حقيقه المعلوم حتى يكون معناه لكن الواحد قد يظهر وقد يعمل بعنوان ذلك لكن الامر خير
ذلك ما ادعاه من كون حقيقه واحده تاره جوهرا وتاره عرضا فشكلا فلا يلتبس حتى
المعنى والمعنى عليه نعم لفظ الظهور مشترك بينهما وفي كل منهما معنى اخر لا العالم بعلم
اراد حقيقه المعلوم في القدره الموجوده يظهر ظهور حقيقه واحده في صور مختلفه

١٣٨

لانا نقول ما يثبت في موضعه انما هو اتحاد العلم والمعلوم بالذات ووحده حقيقه المعلوم
بالذات بوحده حقيقه العلم في الصور الموجوده فتم ع ظ وانما النظر وحده حقيقه
المعلوم بالوجود فان ثبت قد ثبت ليس الحاصل في العقل مهيات الاشياء وح تتم
المقصود قلت ليس اريد بالمهيه الموجوده فنقول ع بل قد ثبت خلافه كما مر وليس اريد
الصوره العقليه المسماه بالمهيه فسلم والحكم فالمنع ح ثم ان اراد بقوله لكن
الحقيقه الواحده مع وحدتها تظهر في صور مختلفه من ملابسها لتلك الصور و
الملابس حقيقه واحده بالتحقيق وقد ثبت بطلان ما هي الفاسده ان لو لم
يكن في الجوهر ما لم يكن في الوصف في نفس الامر واحد في الحقيقه كان جوهريته هذا
وعرضيه ذلك بمحض الاعتبار فلو اعتبر عكسه صار الجوهر عرضا والوصف جوهرا وبطل هذا
لا يسقط في مقام من له العقل ولا نقول ان ذلك قائل ونسبه الى المحققين
من الصوفيه فريه بلا مريه وكيف يذهب عاقل لعله يحصل العلوم والعقل الرياضات
والمجردات على خلاف ما تشهد به العقل من ليس كل ما يدركه كل احد فهو مدرك
للكل ولا عارض يجمع فعليه جميع الموجودات بل هو موجوده وبطل ومالم يملك
ولما اراد به ان تلك الصور وان كانت مختلفه بالتحقيق فهي مشتركه في امر نسبه الينا
ليس بسبب الكل الى ما سات الذي ليس الى الصور فيجوز ذلك لا يحل شيء من
الاشكالات التي فرع عليها عليه كما لا يخفى على من له استعداد فهم بل وهم صحيح فان
عاد ما لزم من ذلك اشتراك جميع الموجودات في المهيه الموجوده باشتراك افراد الانسان
في الحقيقه الانسانيه وذلك لا يوصف والحكم بان احدهما بانه هو الاخر كما لا يجوز
الحكم على زيد بانه عمرو فلا يعني النظر في الاشتراك واحد ~~ا~~ وحقيقه

ولا الف

٢٧٦

ولا النظر في صوره الاجساد اقوالا ولا الموازين اعمالا ولا المحيط بالكافرين جهنما
ولا اموال اليتامى نارا في هذا الان ولا النازل بالوحي مجردا او الجوهر عرضا
على انا نقول الاشكال انما هو في المهيه ظهور اموال اليتامى بصوره النار وحقيقه
من اد ذلك الاشكال انما هو في ليس ظهور اموال اليتامى بصوره النار وحقيقه
من اد ذلك الاشكال صورته فان الكل لو كان بمجرد الخفا او لو علما كما هو الحكم في
اموال اليتامى بانه نارا دون غيره من مع بلا مرجح فيحتاج ظهورها من تلك النطار
دون غيرها الى الحواس من المناسبه المحضه ولا دخل فيه الا كما دخلها في ذلك نوع
حلما على انكار ذلك يحتاج لي سقط ظ ثم اثر لم يحتمل لا اعتقد بانه اموال اليتامى
في هذا الزمان واحاط النار بالكافرين في هذا الان ولم يحدث في هذا الشان قوه
الما ولا ثم العذاب اثر واحد باكل اموالهم ظلما والذين ياكلون اموال اليتامى ظلما
انما ياكلون في بطونهم نارا وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون وتعلل بانه ان السم
واماله عن العاجزين خطوته الصوفيه على ادراك امثال هذه الهدايات بارادته
من مجموعات الافكار وما سمعوه من لفظ الاتحاد والوحده والتوحيد فرجلا حظ معناها
فلنتقل عن بعض ارباب التحقيق منهم تفسير بعض هذه الالفاظ لئلا تزل اقدام اقدام
الطالبين فنقول التوحيد جعل الاشياء واحدا وذلك ليس الا السالك اذا علم ليس
في الوجود الا الله وحقيقته وليس معه وجود بالاثر دفعه وقطع النظر عن الكثره
وراى الجميع واحدا والاتحاد هو رؤيه الشيء واحدا وذلك بعد مرتبه التوحيد والكمال
بعد ثبوت التوحيد فان السالك اذا ارتقى في حضره الوحده المطلقه يوم لا يتوهم

الى غيره فقد وصل الى المرتبة التى ذ ما توهم بعض العارفين فى ان المراد صيرورة
العبد مع الرب فى احد العين ابدا من ذلك علوا كبيرا بل هو انه يشهد السالك بنظره
انه بلا تكلف لئن يقول غيره متعين والوحدة سوى الذى ذلك على ان الكثرة
ولا شىء هناك فيها اثرا اصلا وسيعدم فى هذه المرتبة التكلم والحركة والسكون
والسر والعلن والطالب والمطلوب والنقصان والكمال وادا اتبع الكلام
الى انه فسكنوا وبعد ذلك ما للفناء التى سيعدم فيها الاثبات والنفى وكل
ما فى الوهم والخيال والعقل ومن الكلام وهى الى الكلام بالى الى الفناء
كالمسند الى من قال الله تعالى كما بدأكم اليه تعودون بهذا رحم او وقف
الاشراف وبالجملة سيعلم لئن يعلم لئن المحققين من الصوفية اذا ارادوا بالوحدة ما
توهم العامة والحكومة فانه بدايه العقل حاكم بفساده ومن قال انه طور وراء
طور العقل معرض عن ادراكه ولا يشتغل به ولا يحكم بعضهم من ان العارفين لا
يحصلون بعد الممكنات لوقوعها فى معرض الفساد والزوال فانه امر لا
يحتاج ادراكه الى ما حكموا بامتناع ذلك اليوم من المجاهدات والمكاشفات بل ارادوا
ان الموجودات جميعا جمع واحد لا تتكثر تمامى مع كونها متكثرة بل واحدة قال
المحقق الشيخ الرومى فى كتاب المثنوى بالفارسى صنع الله جسم رنگ او
سيصاغ رنگ سكردد درو جسم دراز جسم احد وكوس جسم ارطرف كوند
نعم جسم لازم اين جسم جودا با الحق نعش رنگ السود رودا ما انقش
ولا سمع لئن منها الشبه ولئن كان بتوسط موجبة ومن هو الحقيقة سعيد و
لذلك سعيد بقوله السروح انى حسب به بعد التى من بها محبذا

وتنور

وتنور ذلك بها فيقول لئن العارف اذا امكث بها صحة واستغنى عنها بوصوله الى المطلوب
الذى هو الاتصال بالحق صار بسره الحال غير سواه كمراة لمحاذى بها نظر الحق فيشمل
فيه اثره وما صب عليها اللذات الحقيقية واتسع سعة فكان له نظر المالك نظرا
الى الحق الصحيح به ونظر للذات فكان بعد فى مقام التردد وهم العقيم عن النفس والوصول
الى الحق ويبقى لئن يعلم لئن العبد عن النفس لا يبقى ملاحظتها وهو لئن الملاحظ من حيث
هو لاحظ اذ لحظ كونه لاحظا فقد لحظ نفسه الا انه بهذه اللاحظ دون الملاحظ اليه
كما بين فيها لانه كان هناك لاحظا للنفس من حيث هو متصف بالحق من حيث
حصلت بها صحة فهو منهج بالنفس والابتهاج بالنفس ولئن كان بسبب الحق اعنى بالنفس
ولوحدانها فهو فى تارة الى النفس وتارة الى الحق ولذلك حكم عليه بالتردد واما بعدها
فهو موجود بالكلية الى الحق وانما يلحظ النفس من حيث يلحظ الموجود الذى انه لا يلتفت
غير ملاحظ الموجود فقط فهى يرى كل قدرة مستغرقة فى قدرته المتعلقة بجميع المقدورات
وكل علم مستغرقا فى علمه الذى لا يعزب عنه شىء من الموجودات وكل ارادة مستغرقة بارادته
التى لا يتأبى عنها شىء من الممكنات بل كل وجود وكل كمال وكل وجود فهو صادر عنه وفائض
من لدنه فيكون الحق فى بصره الذى يبصر وسمعه الذى يسمع وعلمه الذى يعلم ووجوده
الذى به يوجد فالعارف حينئذ متخلق باخلاق الله تعالى فهذا انما هو على الصوفية والحكماء
والصوفية زادوا فقالوا التوحيد قد يكون بزوال التعلقات الكلية وقد يدوم
العبودية فى وجه الربوبية كالقدام بمعنى المطرات عند الوصول الى البحر وقد يما فى
الجميع بطلوع الشمس فيقول النفس الاكبرى يرجع الى الوجود المطلق بارتفاع وجوده

المقيد وقد يكون باختفاء فيه كاختفاء الكواكب عند وجود الشمس وشروق العبودية
بوجه الربوبية فيكون الرب ظاهرا والعبد مختفيا وهذا الاختفاء انما هو فى حق من
اختفاء الحق بالعبد عند اظهاره اياه وقد يكون بتبديل الصفات البشرية بالصفات
الالهية دون الذات كلما ارتفع صفة من صفاتها قام صفة الله مقامها فيكون الحق فى
سمعه وبصره كما انطق به الحديث ويعرف من الوجود عما ارادوا منه وقد يكون محملا
كالنكول لاوراد الذى فات فيما بينهم وتفوا فى الحق وقع فى الحيرة وقد يكون حولا
وهو انتساء الموجود بنسيان الانسان لا يتوهمن لئن ذلك الفناء هو الفناء الكلى
الحاصل للعارفين الذى لسوام ارباب السهو والحال مع بقائهم عينا وصفة فان
بين من نصور الحد ومن حيث جاه ورأى عظيما كما قال السلطان ان الحب الاعم
تقاعده ولا الفناء الاتم بقائها والحق لئن الذات عنه بعد واحد سرا والاظهار
لو وجده اختفاء او العلم يتيقن عليها هو علم مختص بالله لكن لئن يطلع عليه الاخص
من شاء الله من عباده الكمل وحصل له منها المشهد الشريف ويتجلى الذاتى المعنى للانسان
بالاصالة كما قال الله تعالى فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا واذا علمت
ما مر علمت ان الاتحاد الذى يشهده اهل الطائفة وعليك كل اسم من الاسماء مع بطونه
وصورته او الاسم مع الاسم ويظهر منه مظهر وشهودك الاتحاد وظهور الاظهار
بعد تعددها والاتحاد الانوار مع تميزها كالنور الحاصل من الشمس والكواكب على
وجه الارض ادخم السراج المتعددة فى بيت واحد وشهود صدر عالم الكون والفساد
وبيان واضح عن صفحة باقساه وهذا غاية ما ذكروه واما حصلت بطون المكان

مرتبة

مرتبة اشد تحصيلا من جميع ما ذكروه وسميتها المرتبة المفقودة كما حققه صاحب السلطان
لاسم المهيمن واحالة لئن التوحيد عبارة عن لئن يشهد السالك نور فوق النور
فيمحق غير ذلك النور بشدة نوره بنوره فلا يرى الا النور ويرى نوره فى النور
مع النور فى النور للنور بالنور والله اعلم باسرار الامور بسر بالله الروح علمه والوصول
اليه ولم يرجع لا الى انقصده فيقول صرح الشيخ صرح الرواة بان جمعه واحده بعد
تارة يتردد وتارة بالذات اقول بهذا الاسم ما لا نرده وكانه يعمل عن ذكرى بهم
باستماع ذلك لا لحظ فيه انه لا استماع تجرد الى بها عن الصورة فى استماع دنيا
من الحكم لما فيه من الحق ادرك لئن الى المقام الصادق الذى هو جزء من اجزاء
النورية ولعلم لئن المقامات الصحيحة كما حالة لا ساعدت النفس اعنى الصادم
اليه لها بل التى لها وبل لا الاضافات التى لها وبل لها ان يحصل من دعا را
من احسان التحصيل وبطرف النفوس العالية الموجهة شطر الاله الموجه عما سواه طربا فيها
لانها او عرضا فيشرق عليها لو الحق الاول ولست ذلك النور على ما فى
نه فى ربوبية من فضل العلم والصور المتعلقة بل او شاع فدى يحل للنفوس التى بها
فيشه الى ما هو من حيث العلم كنور الشمس وربما يظهر فى الحس المشرك نور الانوار من نور
الشمس وذلك العبد العاقل كثير العلم والقدرة فيحصل له من العلوم ما لا يسمع المقال
ولا يدرك الكمال وشمل القدرة ما لا يحصر بعض لو عن ضيع له الصفات والمقامات
الحديدة الكهانية بسببه بالارض ورشاد بعمل ملعقها فلا صحة من نفس من فيه والسارب

141

واستضاءت بنور الله فاطلعت الأنوار عليها المقدسين ذي القدس حيث قال
تتلألأ بنوره حوضهم بحوا اسمهم محصول النور فيحالهم حلاه القدس كما اشار اليه لنوره اي
الوارد العلوي اي الملكوتي ثم لما وقع من بيان المرتبتين العظيمتين اللتين للانبياء والاولياء
عقبهما بذكر مرتبة اخرى اعظم من المرتبتين اللتين عليهما فهماها ان حالهم عليهم السلام وقال
هؤلاء الله ادركتهم قوة اصطفوا وهم المصطفون اي الانبياء وهم يؤتيهم
بسط الله لهم الله لهم بالدعاء بلسان الاستعداد ذات ينظرون الارض كما هو
على الصحف الصادقة هم قد وصلوا الله من بدار الكبرياء اسمه اي بالنور داعيه
بو وسائط الحروف وكيف ساعم قوم الذين ينظرون هم العقول والنفوس المركبة
والرسالة هذا اشارة الى كمالهم المعطل بحدوث المسبب الى النفس وكثرة
المنصرف لهم بسعد صحة السوات ولهم العالم اي الامثال الواردة عليهم سرا اي
الحقائق كما ورد في الصحف وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون
وكما اشار بعض اهل السوات لهم اربد ان افتح بالامثال والرسل يقولون الى الاشياء
والتاويل والبيان لي المظهر الاعظم الانوري العارف قسطا اي العارف بين الحق والباطل
كما انذر المسيح عليه السلام وهم الذين هدايات الله داسكم لسعف لكم الى فيلتجا الذي
باسمه بالتاويل وقال الفارقليطا الذي يرسله الله باسمي وقوله باسمي اي يسمى المسيح
لانه يمسح بالنور والشرع المصحف حسب فصل ثم له عليه السلام وهم الشرع والنص
لهم الاشياء لسيرون الى الحقائق والدقائق العلمية والعملية ان جميعهم لا يعلمها
الا الذين اذا انكشف لهم من بعدهم الكمل وهم علماء واولياء ويتمون الغطاء

في الحواشي

٢٨٣

الحقائق الواردة من بيان الاشياء ودعا بينهم بالفارقليطا وهو الذي عنده علم الكتاب
وهو المعرف بالشعر والتاويل يجمع الصور بكذا حقيقة الحال وفي حاصل اوثق
انه يدرك سيدنا عبر من الاشكالات الواردة على المنذر الكتاب في حكم البراق ثم
لما سوال تكون له الانوار السارية الى الاشياء كيف لعرضاهم بها الى دفع
ذلك الاستعار ولذلك لهم انوار الملكوت سارية لعامة الملكوتيين ولهم على القدس
فقط ولهم طريق كما اجرى الخط الكريمة دار الى في والتمثال للعلم بسبب
الهوجاء امر الريح والمراد بهذا الشوق على سبيل الاستعارة ولا يحبط بالى السسم الظلام
والريح لو صار ان ساعة من صاحبها اي صاحب الخط بالرد وهو اي الصاحب لو
من السير قبل صاعدا والمراد من الذين الريح وهم على القول الحسن الموجب لزوال
وساوسها وما دلو صاحب الخط وهو العلائق البدنية والوساوس العارضة
لتبقى بالقول الانوار السارية البارئة الله من العرو اي حصل له الخط الواقع
الجسم في العلم المذكورة اشير اليه الشيخ بسبيل القدس لمقصد الى رجال اي مبارك
من حيث المبعث بالعين المعجمة المذكورة المهلكات وبالعين المهملة معنوي محل البعث الرابع
النحو الى رصد وهي الحواس الظاهرة والباطنة ومحصلها له سبيل القدس سعيا لتصعيد
ذلك السبيل الى سلك الى الريح اوحل بعضها وهو عالم المجردات او البراري
في ذلك للاشباح لومها عنها او دراهم في لغت لصعوبة ذلك الشوق للاكثر اي
ذلك البعث والهلاك لم اريح الاكثر اهوى لا باسهم الا الوحي كما وقف
الرحى لاحتاس لعلهم ركابه المعطلة في حوزة الحسن ابلاه لهلكوا ولا ينبعث الى رحم

142 الرمل

في تلك البرازخ كمل لهم يكن مصلحا بان البعث في البعض لسبيح الاكثر الذي لا
باسهم الا الوحي بخلاف صاحب الوحي لاحتاس من بعد ركابه المعطلة في حوزة الحسبه
ولعل بعض الشارح لم يراع هذا الموضع عبارة المتن فلم يترجحا وقربهما بان الله
ما شاء لم تزل الناقصة انما امانتك كما امرنا الشريعة الزهراء والفرقان لذلك
وعلمنا لهم ملكوتك مراتب ولذلك هما يرسلون بالنور اي العبادة او العلم
او في هذه الانوار الساقطة فلا النور والوزر الذي عليهم قد يحرقون
النور للظلات الحسانية اما بالاستدلال عليها او بالاستعداد لها الى النور فتحصيل
وكان المحققين العارفين على طريقة واحدة وعلى العقلاء الكاملين وعدهم
وارباب الهم رغبات الاشراق ليتحملوا الى عالمهم ليتحدوا ويتحدث ويحملوا انشأهم و
بعلوا باسم الحقائق والدقائق العلمية والعملية ويتعلقوا الى يصلوا بالحكمة
وهم بلا سر لهام لا يتعلقوا بالاجسام ويصعدوا بمحل السماع يسمى الملك ويسع
بالروح ليتناولوا للمس اولئك من الصاعد بدل الى السماء وهم الذين عدوا على الارض
العظ اللهم العاصات من حرام العقلات ليذكروا الحكمة قدر نشره وبعد تسوا
مجدك كل ما حصنا به كمل ما حصنا به العلم والعمل فانهما الواصل الى رقاها
بالعضاء واهل العقوة اي العدالة جليتها فانه حلم الرجال لا النساء والثالث
في الحال والاشراق وسلبها انك بالجود الدائم على العالمين سائل واحد من اعلى
وارسله الصلوة والسلام وتحية الصوان واولى اعلى ابها الحوار او صبكم انه
الى معارج الوجدان انه قد وقع الفراغ في تحرير شرح هياكل النور فاحمد

الحمد

٢٨٤

التحرير والوصف الى سوم من امام الحرف وذلك في احم موالكسي وحالي عوالي
بعد ولا كمي فاحسن منكم لم يعموا اعذرني فيما طعم به العلم اولئك العدم فان
اشتاق في اسرار الدقائق اللطيفة واستجلاء انوار الحقائق الشريفة ما سعد من
العوالي الدنيوية ونعم مع العلائق الردية الدنية سيما وقد انتهى كره الى حد
المنع من معاودة التنقيح والتهذيب واستوقف الوقت على بيان المعاني
لاختيار الالفاظ وجودة الترتيب واعلموا انهم لم كان هذا الشرح ولم لم
يدرج لما درج التصنيف ولم يحصل لكلام رتبة التحسين والترتيب لكن يقول
لهم من عيان الفضلاء واعلام العلماء الذين يطلبوا الذي يعرب العقول والرضا وصدروا قيم
الاشارات الى دوانه وبلوى الى دوانه حيث عنهم قلدت الحكماء الكبار والفضلا
الاخيار مع ان ما حوت في الطرائق المسلوكة للقدماء من الحكماء مما اشرت اليه في شرح
الحكم المطبوعة الابع الاولياء من الاذكياء اسم اعرف بعضهن في كلا طرق الشرح و
الجرح اولا العبد فيهما في البعد والقدح هذا ويختم الكتاب بعد ماكري من فوائد
الشارح مجرى الاصول وهي كريمات الشعر لسعة صدر وهي الى شرح الهياكل وله في شعر
شرح في الاكثار الذي لم يعلم لطيفهن الانس قبله ولا جان ولم يكشف القناع
عن جمالها الى الان طبت انه عسى ان لا يعن الهما الموصلين الى الحجب عنها ولا يخفى
على الفاطن اللبيبة ان هذه الرسائل فوائده سماه كثيرة وامثال عديدة لا
يحصى عده ولا تعد كثرة واما الاصول فهي التي نعدها ههنا ونقول بالاول انه
يجوز له حصول كل شيء الكثير حتى يصح له ينعطف السعي او سابقا والعلم جملا وذلك

مولفات

مسعود محمد الثاني له الزمان بالنار في الابدي موجود معاد فهو واحد والقبول
في نظرنا الثالث له الجوهر والعرض واحد الرابع له الحمل مع عظم كامل في
الذهن مع صورة وله صور السماء كما ولذا نظائرها اي اسامي الصورة الذهنية
مع العين الخارجي واحد بالعدد وان ليس له العرض ما يحصل في المشرق قام بالمحل
الكاس في الموت السابع له جميع المحدثات حاله في ذات الواجب العام له
نعل الامر معدد وليس امر واحد النحو له يكفيه من ضاد في الحكمة يعمل امر كا دنا
بحسب بعض الكاسر له الوجود وحصه موجبه والعدم فقد سأله اي الدعى له حصه
الواجب اي الوجود المصدري الذي هو فقد لوعم ولا يحتج انه يلزم منه هذين
الاصلين له يكفي الواجب الذي هو مبدء الكائنات بالعدد الي لكل منها مقدارا
اذا انهم لا يحصل مقدار غير متناه الرابع عشر له المرئي م بعد صنعه ليس الا السادس
اي خمس عشر له الواجب بالعقول وسائر المجردات في المهمات الخمسة اذا احدث
لا لشرط السادس عشر الوجود يشخص جميع المتشخصات السابع عشر الاسم موجود بالذات
وله وجود موضوع على الجسم الاسم عشر الثامن عشر ان موجودان احدهما ذات
الجسم وهو المعدوم ذات الاسم وهو الموجود التاسع عشر له جميع الحوادث ازلا
وابدا امر وحداني يحصل مستندا الى علة فهو واحدة العشرون كلها يكون له كنه
الشيء اعم من نفسه وبحسم الكلام بذكر المنفصل في المقام والصلوة والسلام
على سيد الانام اللهم يا تمم الانوار زدنا نيل السكينة في دار الاسرار
نورنا بنورك ولا تحرمنا اسرارك وارزقنا الى لذاتك في الاقتباس

قصد الماتن بعز له العكس
حكم اذا لم كان ذات من
الحكم الساس جميع لنفي
الامور العز المتناهية
لله صح

في امل كبريائك واصل لنا ما حاجاتنا بالقرب الى جوارك وبحانا فضل بر
الى غير دارك واصل اهل الكمال والنور منصورا وبارك منهم وقد تهم سما بينا
الذي يحيانا بانوار الهداية عن ظلمات الضلالة والغواية وآله الكرام وصحبه
العظام الاخيار ما تعاقب الليل والنهار

قد وقع الفراغ من كتابة النسخة الشريفة بيد
الحقير والذليل في يوم الثلثا
في شهر جمادى الاولى سنة ١٠٨٣

۱۴۵

بسم الله الرحمن الرحیم وبه نستعین

الحمد لله رب العالمین والصلوة والسلام علی رسوله محمد وآله الطاهرین اما بعد برای ارباب
خرد پوشیده نماند که فرمان خداوند جهان پادشاه مشرق و مغرب خلد الله سلطانه رسید که ترین
بندگان تا کتاب تنکلوشای بابلی را مطالعه کند و اندیشه و خاطر بر کار دو جهد کند تا هر سخنی
که درین کتاب برمز نبشته شده کرده اند و چون بر اسرار این علم واقف گشت بعبارت
پارسی شرح دهد و آنچه روی نموده باشد آشکارا بیان کند از جهة کتابخانهٔ خاص زاهر چند که مایه
و قوهٔ بنده درین چندان نبود اما بنا بر اشارت آنحضرت بطاعت داری فرمان مشغول
گردد ایزد تعالی برکات همت و اشارت خداوند عالم خلد الله ملکه توفیق و هدایة روزی
کند ان شاء الله تعالی فصل در اثبات طلسمات [illegible] احوال اجسام عالم سفلی باز بسته
بتشکل اوضاع اجرام عالم علوی و بسبب حرکت فلک و شعاعهای کواکب اجزاء عناصر
و کیفیات ایشان با یکدیگر بیامیزند و از امتزاج ایشان انواع مختلف از کائنات
حادث گردند از معدنی و نباتی و حیوانی و آنچه در هوا پدید آید از گرما و سرما و باد و ابر و بخار
و رعد و برق و قوس قزح و مانند آنچه بدین ماند و از جهة اختلاف حرکات افلاک و کواکب
شعاعهای ستارگان عالم سفلی یکسان نیفتند و تاثیرات آن بدین سبب در عناصر و
یکسان نباشند و مزاجهای مختلف در عالم پدید آید و بسبب اختلاف امزجه طبایع و صور انواع
کائنات مختلف گردند لاجرم استعداد قبول ایشان مر قوتهای فلکی را یکسان نباشد
و چون قوتهای فلکی را یکسان نباشند و چون قوتهای کائنات مختلف باشند افعال
ایشان نیز مختلف باشد و اجرام سماوی نیز از افلاک و کواکب در جملهٔ احوال

بابلی چنین میگوید که غوامض اسرار علم فلک علماء گذشته ایشان استنباط کرده اند و از اجل
جلالت قدر و شرف موضوع عظیمی منفعت عزیز داشتند و بزرگوار تر و شریفتر همه علمها نزدیک
ایشان این علم بوده و با هر کس اسرار این علم در میان ننهادندی و آن قدر که بمصالح اهل
زمانه تعلق داشتی اظهار کردندی و البته هیچ نااهل را بنا موختندی بلکه دانایان این
با یکدیگر برمز گفتندی از جهة آنکه هر کسی را همت بلند و عقل قوی نباشد باید از آنکه
بر اسرار این علم واقف شود یا چنانکه واجب باشد فهم کند و چون عاجز گردد از دریافتن
این علم بضرورت دشمن اهل این علم گردد سبب دیگر نیز هست که بدان سبب این علم را
پنهان داشته اند و آن چنانست که هر کسی را خیانت و امانت ان نباشد که این
علم را از جهة خیر و مصلحت مردمان بکار برد از بهر آنکه این علم همچنانکه بدین علم چیزی
بمردمان توان کردن بسیار شر و فتنه و بلا بر توان انگیختن چنانکه یکی را بیمار توان کرد
و دیگری مقهور توان کرد و مانند این پس بدین سببها این علم را پنهان داشته اند
و جز بکسی که اهل باشد ننموده اند و بدین سبب ضرورت گشتست که این علم را میان یکدیگر
بعبارت و رموز بیان کنند و دیگر سبب آنست مر ستور داشتن این علم را که اگر کسی بدین
علم باز خواهد که طبع راست ندارد و برخلاف راستی معنی دیگر تصور کنند و پندارد
که راستست و در آن تصرف کند یا تصنیف کند تا سبب فساد این علم باشد پس
چاره نباشد از پنهان داشتن این علم تا هیچ نااهل را درین علم دید از اینقدر ابیات
اسباب مستور داشتن این علم که یاد کرده اند اکنون باز گردیم بشرح دادن صورتها
و خاصیتهای هر درجه از درجات فلک البروج بترتیب از نخستین درجه حمل تا آخر درجه

۱۴۶

ط: حمل

از حوت چنانکه تنکلوشا در کتاب خویش آورده است درجه اول از برج حوت هر که درین
درجه زاید نیک مرد پارسا باشد و تنگ عیش و بدخوی و بی فرمان بود درجه دوم از برج
حمل هر که برین درجه زاید بچه دزاید و سگالد دولت و فرخ درجه سیم از برج حمل هر که برین
درجه زاید فاسق و خبیث باشد و تنگ روزی و بد عیش بود و مشهور درجه چهارم
از برج حمل هر که برین درجه زاید خوش خو و مقبل بود و لیکن دزد و بد افعال
باشد درجه پنجم از برج حمل هر که برین درجه زاید دراز بالا باشد و نیکو روی درجه
ششم از برج حمل هر که برین درجه زاید نیکبخت و مرزوق و موفق باشد و مقبل و دراز
عمر درجه هفتم از برج حمل هر که برین درجه زاید بارای و تدبیر نیک باشد و دعا بسیار
کند و کاهن و صاحب عجایب بود درجه هشتم از برج حمل هر که برین درجه زاید
گزاف و کار و فضول باشد و در فراست راغب بود درجه نهم از برج حمل هر که برین
درجه زاید اندک عقل و بسیار حرمت باشد و قدر او نزدیک مردمان بزرگ بسیار
بود درجه دهم از برج حمل هر که برین درجه زاید زیرک و عالم باشد و جامع دوست و مرکب
او در عزت بود درجه یازدهم از برج حمل هر که برین درجه زاید پیوسته عاشق بود و ...
و ظریف و جوانمردی دوست دارد و صبور و شجاع باشد و لیکن فرجه و صاحب ...
دوست دارد و چرب جامه و شوخ کن بود درجه دوازدهم از برج حمل هر که برین
درجه زاید خبیث و عاقل و محصل باشد و منفعت بدروغ کسب کند درجه سیزدهم
از برج حمل هر که برین درجه زاید کاهن و منجم و فالگوی باشد و تمام بهره باشد
از دل مردمان درجه چهاردهم از برج حمل هر که برین درجه زاید عاقل بود و دوست

رای

رای و طن او در هیچ چیز خطا نشود درجه پانزدهم از برج حمل هر که برین درجه زاید جوانمرد
و کریم و هر چه بدست آورد ببخشد درجه شانزدهم از برج حمل هر که برین درجه زاید
فاسق و دروغ گوی و خبیث باشد و صنعتهای باریک کند و چرب دست باشد
درجه هفدهم از برج حمل هر که برین درجه زاید معیشت او از صناعت دست او باشد
و پیوسته تنگ عیش بود و چنان جوانمرد باشد که هیچ چیز را نزد او قدر نباشد بلکه هر
چه بدست آرد بدهد درجه هژدهم از برج حمل هر که برین درجه زاید درست کار بود و
صورتگر و آبها روان دوست دارد و باشد که سبب هلاک او در آب باشد درجه
نوزدهم از برج حمل هر که برین درجه زاید شرمگین و گشاده زبان و فصیح و ظریف
باشد کرامت دوست دارد اما زانی بود درجه بیستم از برج حمل هر که برین درجه زاید
بدبخت ناصبور بود و بیهوده گوی و سبکسار باشد و کم عقل و متردد رای باشد و
جلگی معانی بر وی مشکل بود و سست عزیمت و پست همت باشد درجه بیست و یکم از برج
حمل هر که برین درجه زاید شجاع و بخشنده و جوانمرد و دراز ریش باشد درجه
بیست و دوم از برج حمل هر که برین درجه زاید بدبخت و بدکار و تنگ سیم باشد
درجه بیست و سیم از برج حمل هر که برین درجه زاید کاهل و شوم و تنگ روزی
باشد خالق و رازق خویش را نشناسد درجه بیست و چهارم از برج حمل
هر که برین درجه زاید زیرک عقل و گردن کش و خشمگین باشد درجه بیست و
پنجم از برج حمل هر که برین درجه زاید صبور و حلیم باشد و قوی طبع و غلیظ و خوا...
ناترس باشد درجه بیست و ششم از برج حمل هر که برین درجه زاید بزرگ قدر

وعظیم محل و فراخ روزی و تنگ دل و دشوار کار باشند درجه بیست و هفتم از برج حمل
هر که برین درجه زاید مردی بدبخت باشد و ضعیف تن و زرد فام میش چشم و از ساعد
و ساقی باشد درجه بیست و هشتم از برج حمل هر که برین درجه زاید ابلهی بسیار خوف
و کاهل باشد و از هر چیزی بترسد و فال و زجر بسیار نگاه دارد درجه بیست و نهم از برج
حمل هر که برین درجه زاید زیرک باشد ترسنده و صناعتی دارد که بدان کسب کند
برنج بسیار رود و هر چه بچنگ آرد نفقه کند درجه سی ام از برج حمل هر که برین درجه
زاید امید چنان است که هیچکس برین درجه نزاید از جهة آنکه خالیست و تاریک
و در وی هیچ چیز نیست الا مثنی سنگ ریزه درجه اول از برج ثور هر که برین درجه
زاید پارسا و نیکوکار و ظریف باشد و مرحوم و بدحال و همیشه کاری بمنفعت
کند درجه دوم از برج ثور هر که برین درجه زاید شوم و بدبخت و بدحال باشد
همه عمر خویش بسبب بیعقلی و نادانی درجه سیم از برج ثور هر که برین درجه زاید کاهن
و جری باشد و در روغنهای پوشیده گوید در صورت راستی و تاوان بسبب ذکر او
بکشند شود درجه چهارم از برج ثور هر که برین درجه زاید مانند مستور باشد
در بیعقلی و سفرهای با رنج بسیار کند اما آخر عمر سعادت بزرگ او را نماید
درجه پنجم از برج ثور هر که برین درجه زاید دلیر و عیار باشد و از هیچ چیز باک
ندارد اما ظالم وبی انصاف باشد در معامله درجه ششم از برج ثور هر که
برین درجه زاید پارسا و نیکوکار باشد و دعای وی بیشتر مستجاب باشد
و در عمر خویش آسوده از مکاره باشد درجه هفتم از برج ثور هر که برین درجه

زاید

زاید ضعیف تن و بدترکیب و کاهل و مرحوم و تنگ روزی باشد درجه هشتم از برج
ثور هر که برین درجه زاید عالم و بزرگوار شود و از علم و زنان و کودکان منفعت
بسیار یابد درجه نهم از برج ثور هر که برین درجه زاید خوش عیش و کم آفت
و زیرک و عالم باشد و بکارهای نیک معروف و مشهور گردد درجه دهم
از برج ثور هر که برین درجه زاید سرخ رنگ و گرد روی و ضعیف و کوتاه عمر باشد
و هیچ او بیند با و بیا با تنها باشد درجه یازدهم از برج ثور هر که برین درجه زاید
زشت خلقت باشد و سر او معیوب بود و ساقهایش ضعیف و متواضع
بسیار قد او بلند در آخر عمر درجه دوازدهم از برج ثور هر که برین درجه
زاید زیرک و قوی و تمام خلق باشد و مکار و خبیث باشد و فا در سرای حرم
طلب کند درجه سیزدهم از برج ثور هر که برین درجه زاید تمام خلقت و زیرک
و بسیار علم و کریم نفس و نیکبخت و دراز عمر بود درجه چهاردهم از برج ثور
هر که برین درجه زاید طبیب باشد و دارو شناس و عالم بطبایع حیوان و از
معالجت او بیماران شفا یابند درجه پانزدهم از برج ثور هر که برین
درجه زاید نیکوکار و پرهیزکار و پاک تن و خوشبوی و مقبل و تمام بهره باشد و در کارها
توکل با خدای سبحانه و تعالی باشد درجه شانزدهم از برج ثور هر که برین درجه
زاید نیکبخت و توانگر باشد و چون پادشاه باشد نیکوکاری کند و ذکر و قدر او بلند
باشد و آخر عمر او در سعادت باشد درجه هفدهم از برج ثور هر که برین
درجه زاید نیکبخت و با بهره و دراز عمر باشد در آسانی درجه هژدهم از برج

ثور هر که برین درجه زاید میانه حال باشد و آخر کارهایش نیکو شود درجه نوزدهم از برج
از برج ثور هر که برین درجه زاید در کارهای بزرگ خوض کند و او را ازین غروبهای
سخت بود و حذر کند درجه بیستم از برج ثور هر که برین درجه زاید دانشمند و عالم
و عالم فاضل باشد و آخر عمرش بهتر بود درجه بیست و یکم از برج ثور هر که برین درجه
زاید در بعضی از عمر خویش تنگ حال بود و از دینی بدینی انتقال کند درجه بیست
دوم از برج ثور هر که برین درجه زاید ضعیف دیدار و اندک حیله باشد و در
طلب رزق و با آخر عمر میراثی تمام و بسیار بدست آرد درجه بیست سیم از برج
ثور هر که برین درجه زاید کر باشد و از استعمال آن کس منفعت یابد درجه بیست
چهارم از برج ثور هر که برین درجه زاید ناقص خلقت و ناقص عقل باشد
و با این همه زیرک و خوب تدبیر باشد درجه بیست و پنجم از برج ثور هر که برین
درجه زاید بدبخت باشد و صلاح ورود در دل هیچ احد نباشد درجه بیست
ششم از برج ثور هر که برین درجه زاید علم سحر طلب کند و تتبع آثار آن
کند و در مکر و خبث بسیار بود درجه بیست و هفتم از برج ثور هر که برین درجه
زاید طواف شهرها باشد برسولی درجه بیست و هشتم از برج ثور هر که
برین درجه زاید نیکوکار باشد تا آنگاه که چهل ساله شود بعد از آن صلاح او
بیفتد انجامد درجه بیست و نهم از برج ثور هر که برین درجه زاید تدبیر معیشتی
کند که مستغنی در رو باشد و هر دو کاسه باشد همیشه درجه سی ام از برج ثور
هر که برین درجه زاید فرخ چشم و نیکدین و پارسا باشد درجه اول از برج جوزا

هر

هر که برین درجه زاید عاقل و حلیم باشد و بحکمت سخن گوید درجه دوم از برج جوزا
هر که برین درجه زاید جوانمرد و کریم باشد و احوال او در فقر و غنا مختلف باشد
درجه سیم از برج جوزا هر که برین درجه زاید بلند قد و راست گوی باشد
و مواظبت بر کارها فرو معاودت و نزدیک بوزن شکارها باشد درجه چهارم
از برج جوزا هر که برین درجه زاید عالم و ادیب باشد و فرد دوست و سخن
بحق و صواب گوید و یار حق باشد درجه پنجم از برج جوزا هر که برین درجه
زاید دروغگوی و زرد چشم و بیوفا باشد و دراز عمر درجه ششم از برج جوزا هر که برین
درجه تنگ عیشی و با قحاط و زشت کار باشد درجه هفتم از برج جوزا هر که برین درجه
زاید عزیز و دوست روی بود میان مردمان و خدای تبارک و تعالی
بسیار یاد کند درجه هشتم از برج جوزا هر که برین درجه زاید بزرگوار و کریم و خوش
و لطیف طبع باشد و کتابهای قومی مطالعه کند درجه نهم از برج جوزا هر که برین
درجه زاید تعلیم علم و ادب کند و با این همه ناقص عقل باشد درجه دهم از برج جوزا
هر که برین درجه زاید درویش و مسکین و محتاج باشد بخیر مردمان و همه عمر نحوس
بود درجه یازدهم از برج جوزا هر که برین درجه زاید پادشاهی باشد او را گس
سخت دل و خونخوار و خدای ناترس درجه دوازدهم از برج جوزا هر که برین
درجه زاید رحیم و پارسا باشد و دلیر و جود او را در میان مردمان قدر بزرگ
باشد و پیوسته کتب مطالعه کند درجه سیزدهم از برج جوزا هر که برین درجه
زاید شیرین زبان کریم و خوش دل باشد و نیک کردار و بیش نزار بود و خداوند

سبحانه او خشنود باشد درجه چهاردهم از برج جوزا هر که برین درجه زاید دیر بود
و عاقبه که خود در اقبال و ادبار و در مادر و پدر پیغمبران باشد درجه ۱۵
از برج جوزا هر که برین درجه زاید بزرگ جسم و دانا که عقل باشد و در خزانهای
کار بزرگ مردمان منکر باشد بسیار نکرد درجه شانزدهم از برج جوزا هر که
برین درجه زاید نیکو زن کامی کند و آسوده باشد چون ایر الجنتم ادر و مردمان را
بکارهای فرماید که با منفعت باشد و جامع دولت دار و درجه هفدهم هر که
برین درجه زاید حکم او او نیست که در درویشی نزد جهان گفته آمد درجه هجدهم
از برج جوزا هر که برین درجه زاید دراز عمر و عبادت طریق و نیکان دارد
درجه ۱۹ از برج جوزا هر که برین درجه زاید ملکی رحیم و عادل باشد و اهل
مملکت او از سیرت نیک او خشنود باشند و بنیت نیکویی او منفعت گیرند
درجه بیستم از برج جوزا هر که برین درجه زاید جاهل و معجب باشد و مردمان
و همسایگان را رنج رساند درجه بیست و یکم از برج جوزا هر که برین درجه
زاید مردی باشد که مردمان را دعوت کند هم مردمان و او را قبول کنند
و نیکو کردار باشد درجه بیست و دوم هر که برین درجه زاید مشرف
باشد برین خویش و گناه کار و بند دولت دارد درجه بیست و سیم
از برج جوزا هر که برین درجه زاید کوتاه عمر و شوم پی باشد و عاقل
باشد درجه بیست چهارم از برج جوزا هر که برین درجه زاید خانه
او در همه ناقص عمل باشد و با زنان و مردان مجو اکنون مطالع

کتب دولت دارد درجه بیست و پنجم از برج جوزا هر که برین درجه زاید زانوی
او در دمعه باشد و پارسا و عالم ... باشد دولت باشد و از شهوات و غنایم
پرهیزکار باشد درجه بیست و ششم از برج جوزا هر که برین درجه زاید از خدای
تعالی غافل باشد و همه کارها و خدای ناشناس و جاهل و بیوفا باشد
درجه بیست و هفتم از برج جوزا هر که برین درجه زاید عالم باشد و در کارها ایز
و حلیم و منصف و نیک بخت درجه بیست و هشتم از برج جوزا هر که برین درجه
زاید نیکوکار و کرامت دولت بود درجه بیست و نهم از برج جوزا هر که
برین درجه زاید در اهیج دین درست نباشد و حق و صواب نشود در همه
چیزها شک کند درجه سیم از برج جوزا هر که برین درجه زاید تنگ معیشت
و بدبخت باشد و بخدمت مردمان محتاج بود و پیوسته ترک جوانی میزد
درجه اول از برج سرطان هر که برین درجه زاید مقبل باشد در احوال خویش لیکن
در دقیقه و پای عیبهای بسیار باشد و در از قامت باشد این درجه اول هر خانه
یمین و بسیار نه اوده چنانکه درجه اول از ثور بر خلاف باقی درجات او اجمه
آنکه درجات خانه زهره و عطارد را یمین و بسیار نبود و درجات باقی بروج
را یمین و بسیار باشد درجه دوم از برج سرطان هر که برین درجه زاید سرکش
و بدخلق باشد و میل او همه با بازی و هزل باشد درجه ۳ از برج سرطان هر که
برین درجه زاید یا هر دو چشم وی یا یک چشم وی معیوب باشد و بسیار شهوت
و شر بود و تنگ معیشت بود و تن درست و خوش و ... بود درجه ۴ از برج
سرطان هر که برین درجه زاید در دین او نقصان بود و چند جایگاه و بدنیشو

باشد و بهر جای که روی نهد و امیدی دارد بی بهره ماند برج ۵ از برج سرطان
هر که برین درجه زاید مکار و دروغ زن باشد و زشتیهای بسیار در وجود باشد
درجه ۶ از برج سرطان هر که برین درجه زاید در نیمه اول از عمر خویش حال او متوسط
باشد آنگاه قدر و ذکر او بلند شود تا آخر عمر درجه ۷ از برج سرطان هر که برین
درجه زاید بسیار فرزند و نیکو سرمایه باشد و علم دوست دارد و اخبار
پیشینگان مطالعه کند درجه ۸ از برج سرطان هر که برین درجه زاید علاج
بیماریها کند و خلق از و منفعت گیرند و نگریستن کتب طبی دولت
دارد و با آخر عمر او را به زخم شمشیر رسد درجه ۹ از برج هر که برین درجه
زاید مسکین و صاحب عیال و خدا و ند حیلت باشد و در آخر عمر گنجی
پر درم بیابد درجه ۱۰ از برج سرطان هر که برین درجه زاید پادشاه
باشد گردن کش و فرمان روا ولیکن بی عقل و بی دین اما از دنیا
با بهره درجه ۱۱ از برج سرطان هر که برین درجه زاید نیکبخت و دراز
عمر و عادل مقبول سخن و راست گوی و توانگر باشد درجه ۱۲ از
برج سرطان هر که برین درجه زاید دراز عمر حسود و بهشت باشد و اهل علم
را دوست دارد و در آخر عمر فرزندان او بسیار شوند درجه سیزدهم از برج
سرطان هر که برین درجه زاید حکیمی باشد خردوست و ادیب و عالم و عاقل
درجه ۱۴ از برج سرطان هر که برین درجه زاید نیک مرد باشد و همه چیزها
توکل با خدای تعالی کند و اعتقاد او در عبادات صافی بود و نزدیک
خلق ستوده بود درجه ۱۵ از برج سرطان هر که برین درجه زاید کوتاه

عمر با قوة باشد و نیک لطف اهل سلاح و تیرانداختن دولت دارد درجه
۱۶ از برج سرطان هر که برین درجه زاید ملکی باشد حکیم و نیکو تدبیر در ایام او قدر
علم زیادت شود و در شرایع اعتقاد نه دارد درجه ۱۷ از برج سرطان هر که
برین درجه زاید ملکی رحیم و مومن شناس باشد و کردار نیک دولت
دارد اهل مملکت او از همه آفات ایمن باشند و مدت ملک او شصت
و چهار سال و چهار ماه باشد درجه هژدهم از برج سرطان هر که برین درجه
زاید درویش و کاهل و بدبخت باشد و با مردمان آشنائی نکند و کارهای خرد
دولت دارد درجه نوزدهم از برج سرطان هر که برین درجه زاید شخصی باشد
عاقل نیکوکار نیکو کننده و رحمت کننده با مردمان درجه بیستم از برج سرطان
هر که برین درجه زاید زاهد و مستوری باشد و خدای دوست و خشم گیرنده
از خدای تعالی در هر کاری درجه بیست و یکم از برج سرطان هر که برین
درجه زاید زاهد عالم باشد و جوانمرد و رحیم و او را علامان باشند در جهان
پراکنده و احوال او را انجر به کرده و این مرده هیچ چیز ذخیره نکرده باشد بلکه
بصدقه داده باشد درجه بیست و دوم از برج سرطان هر که برین درجه
زاید میانه حال باشد در معاش و سنها نهد مردمان را و طریق عبادت
بیاموزد و کم خوار و ضعیف معده بود درجه بیست و سیم از برج سرطان
هر که برین درجه زاید به دست خویش عملها و صناعتها کند از زر و سیم و دوات
و امثال درجه بیست و چهارم از برج سرطان هر که برین درجه زاید احمق

و فاجر و در اتحوا ر باشد درجه بیست و پنجم از برج سرطان هر که برین درجه زاید در کار
بزرگ خوض کند [illegible] و کتاب با فخر درجه بیست و ششم هر که برین درجه زاید
مردی نیک و پارسا باشد و بصنعت دست کسب کند بر اجی یا جرازی یا درزی
درجه بیست و هفتم از برج سرطان هر که برین درجه زاید عالم و عابد باشد در شرایع
و کنیک و گران زبان باشد درجه بیست و هشتم از برج سرطان هر که برین درجه
زاید معاش او از صناعت فرخ باشد و پیوسته تنگ روزی باشد و فراخ
و صدقه دادن دوست دارد درجه بیست و نهم از برج سرطان هر که برین
درجه زاید یا مرده زاید یا اندک زید خاصه آنگاه که قرانه که نور باشد درجه
سی ام از برج سرطان هر که برین درجه زاید صنعتهای خسیس کند چون
حجامی یا طبالی یا از جهة کسی نای زند یا مردمان را مسخرگی کند درجه اول
از برج اسد هر که برین درجه زاید ظالم و خبیث و دزد باشد و پیوسته از خون ناحق
درجه دوم از برج اسد هر که درین درجه زاید شجاع و دلیر باشد و بولیش
و مردمان را بسلطان غمز کند درجه سیم از برج اسد هر که برین درجه زاید
زیرک و تیز خاطر باشد و در هر علمی که نگرد او را حاصل شود اما کشنده و خونخواره
باشد درجه چهارم از برج اسد هر که برین درجه زاید درویش و بیچاره باشد
و بد کردار باشد که پس از چهل سال نابینا شود درجه پنجم از برج اسد هر که
برین درجه زاید پادشاهی باشد کافر و سخت دل و بی رحم و منکر خدای
تعالی درجه ششم از برج اسد هر که برین درجه زاید توانگر باشد و اسا

زید و براحت روزگار گذارد و بزرگی تمام یکجا بیابد و چون فاده داد اما برین درجه زاده بود
درجه هفتم از برج اسد هر که برین درجه زاید پادشاهی بزرگ و بخشنده باشد و بنا در نجز
کند و خدای دوست باشد درجه هشتم از برج اسد هر که برین درجه پاک و مبارک
قدم بود و پیوسته در جایهای خوش و خرم نشیند درجه نهم از برج اسد هر که برین درجه
زاید بزرگ همت و فراخ دل بود و مظفر و آواز بزرگی او در همه آفاق برسد اما ستمکار و سخت
دل باشد درجه دهم از برج اسد هر که برین درجه زاید ملکی توانگر باشد و لیکن شقی بوی رسد
که او را اسیر کند و با آخر عمر ناحیه بزرگ را پادشاه شود درجه یازدهم از برج اسد هر که برین درجه
زاید کج پشت و کوتاه گردن باشد و شوم بر پدر و مادر و بوقت کودکی بسیار گرید درجه
دوازدهم هر که برین درجه زاید بزرگ قدر و همت باشد و کافر شرایع چنانکه بهیچ چیز التفات
نکند درجه سیزدهم از برج اسد هر که برین درجه خنک آواز جهت آنکه خیرات این جهان
جمله بیابد و عالم باشد باسرار پوشیده و علم نجوم درجه چهاردهم از برج اسد هر که برین
درجه زاید توانگر باشد و لیکن کافر بجمیع خدایان و هیچ را طاعت ندارد و بدخلق
باشد درجه پانزدهم از برج اسد هر که برین درجه زاید شوم باشد بر مادر و بوقت ولادت
عظیم بیمار شود و باشد که مرده زاید درجه شانزدهم از برج اسد هر که برین درجه زاید بر تن
او عیبهای بسیار باشد چو کنگی و مفلوجی و آبله و سیعقل باشد درجه هفدهم از برج اسد
هر که برین درجه زاید پادشاهی باشد فیلسوف و بزرگ قدر و او را پسران
بسیار باشد و مظفر و منصور بر دشمنان و عمر دراز یابد درجه هژدهم از برج اسد
هر که برین درجه زاید پارسا و کریم و ادیب و دراز عمر باشد و اگر زن باشد عاقل
و تن درست باشد درجه نوزدهم از برج اسد هر که برین درجه زاید ناکس و تنگ

روزی و دوستدار زنان کامی باشد و لیکن پارسا بود و آخر عمر بهتر از اول باشد درجه
بیستم از برج اسد هر که برین درجه زاید توانگر و ادیب و کریم باشد و اگر زنی باشد
در آخر عمر [illegible] و دانش و نیک چشمش شود درجه بیست و یکم هر که برین درجه زاید
ناقص عقل و زشت و بیکاره و کوتاه عمر بود و در آخر عمر درویش شود و از چیزهای نکوهیده
و آگنده رنه کاری کند درجه بیست و دوم از برج اسد هر که برین درجه زاید عالم
و حکیم و دراز عمر باشد و اگر زنی پارسا و عاقل بود درجه بیست و سیم از برج اسد
هر که برین درجه زاید ادیب و کریم و [illegible] بخت باشد و اگر زنی بود میراث
گران بدست آید درجه بیست و چهارم از برج اسد هر که برین درجه زاید
اسیری را — بیچاره و بدبخت باشد و اگر زنی بود همچنین درجه بیست و پنجم از برج اسد
هر که برین درجه زاید بی دست و بی پای باشد و ناقص عقل و اگر زن
باشد نیز و درجه بیست و ششم از برج اسد هر که برین درجه زاید اندک
زید و قوی عقل و ضعیف تن باشد درجه بیست و هفتم از برج اسد
هر که برین درجه زاید عمر او ناخوش بود و تنگ و غم خواره باشد و آفت زده
و اگر زن باشد همچنین درجه بیست و هشتم از برج اسد هر که برین درجه
زاید راستگو و نیکوکار باشد و مردمان را بکارهای نیک دعوت
کند و نیک نیت بود و بی قوت یکروزه قانع باشد درجه بیست و نهم از برج
اسد هر که برین درجه زاید عاقل و حلیم و توانگر و فراخ روزی بود و [illegible] باشد
و مردم از افعال او خشنود باشند درجه سی ام از برج اسد هر که برین
درجه زاید اول عمر پادشاه باشد پس کار او تباه شود و ملک از دست

او بیرون کنند و این کس زشت و کوتاه بالا باشد درجه اول از برج سنبله
هر که برین درجه زاید نیکوکار و توانگر باشد و بر مردمان منعم و مفضل باشد و دوست
او بود و او را بکار و بسیار روزی بود درجه دوم از برج سنبله هر که برین درجه زاید
فیلسوفی پیشه و نیکوکار و مبارک قدم و بسیار منفعت باشد مردمان را او خیرات
دوست دارد درجه سیم از برج سنبله هر که برین زاید نام او و قدر او بلند
باشد و باقی بماند درجه چهارم از برج سنبله هر که برین درجه زاید پارسا و عالم
باشد و چیزهای استنباط کند که مردمان از آن منفعت گیرند و بد و بزرگی کنند
و خویشتن دوست کند و او را علتی پدید آید در ساق پای درجه پنجم از برج سنبله
هر که برین درجه زاید منزوی باشد و با مردمان بد و رغبت نماید و ترک کننده
و توبه جوینده درجه ششم از برج سنبله هر که برین درجه زاید نیکو سیرت و
کریم بود و مستجاب الدعوه مردمان را خیرات فرماید بر فوق و خصومتهای مردمان
و جنگها بر دست او زایل شود و خلق بسبب او در سلامت باشند و قوی
شیران را منهزم کنند و او بغربت افتد و بسیار حالی بمیرد درجه هفتم
از برج سنبله هر که برین درجه زاید بازرگانی نیک بخت و با سرمایه تمام
باشد و از تجارت مال بسیار جمع کند و عمر بسیار یابد و او را پسران
بسیار بود همچون او درجه هشتم از برج سنبله هر که برین درجه زاید
خنک آنکس عالم و حکیم و فیلسوف باشد و چیزهای با منفعت بیرون آرد
و او را او خوشنود باشد و فاضل ترین اهل زمانه باشد درجه نهم از برج سنبله
هر که برین درجه زاید پادشاهی بزرگ قدر باشد میان پادشاهان و غلیظ

طبع و بی‌رحم بود و مدت ملک او دراز بود و اعتضاد او از کار فرو مانده و سست شود
درجه دهم از برج سنبله هر که برین درجه زاید نیکبخت و مبارک و مقبول سخن
و صفای دوست و نیکوکردار و راست‌گوی باشد و مردمان را مردی و ادب بیش
فرماید و از ذبح حیوانات و تعذیب ایشان باز دارد و عمر او دراز بود درجه
یازدهم از برج سنبله هر که برین درجه زاید بزرگوار و خردمند و گرامی باشد
و دوست خدای بود و کارهای عجب کند و معجزات اظهار کند و مردمان را
از رنج و تاریکی و زیان برهاند و برکات دست او بشرف دم در مردمان بصلاح
باز گردد و این مرد سپیدروی و سرخ موی بود و بر روی او نشانهای بسیار
باشد و تن او ضعیف بود بسبب درد شکم و هضم ناشدن طعام لون او جایگاه
میان سپیدی و زردی باشد خنک آن کس که صحبت او دریابد و سخن او بشنود
و وصیت او یاد گیرد و بکار دارد و هر و بار الوقی برین درجه زاده بود اخبار او
و احوال او و قصه‌های عجیب هنوز باقیست چنانکه شنیده باشند درجه دوازدهم
از برج سنبله هر که برین درجه زاید حکیم و پارسا و بزرگوار و فاضل باشد و در وصلاح
بسیار باشد و صحبت زنان دوست دارد درجه سیزدهم از برج سنبله هر که برین
درجه زاید ملکی جوانمرد باشد و امید خود بیابد زیاده از آرزوی خویش و اسم و ذکر او
بلند باشد و در شکم او علتی باشد که طعام اندک تواند خورد و شره نباید درجه
چهاردهم از برج سنبله هر که برین درجه زاید عالم و فیلسوف باشد و بمطالعه
علمها بیشتر گشتها بیاموزد و هر چه خواهد از علوم او را شود درجه پانزدهم
از برج سنبله هر که برین درجه زاید نیکوکردار و شکیبا و بسیار دشمن

باشد

دهد باشد و کوتاه عمر و بدحال بود و سبب مرگ او دشمنان او باشند درجه
شانزدهم از برج سنبله هر که برین درجه زاید بسیار دشمن باشد و در طعنها کنند
و جایگاه بر وی تنگ کنند پس آنگاه بر دشمنان ظفر یابد و کار بر ایشان دشوار
کند و ایشان را بر هم شکند و در میان کشته شود و ندانند که کشت و او را بجای
کشته بعد از آن او را دفن کنند درجه هفدهم هر که برین درجه زاید ملکی اندک
ملک و نامستقیم ولایت بود و از رعیت مشوش باشد و نیکوسخن باشد و در حکمت
و حکیم و زاهد و بعد از پادشاهی مردمان را پند دهد و حال او نیکو شود و قدر او بزرگ
تر از آن شود که در پادشاهی بوده باشد درجه هژدهم از برج سنبله هر که برین
درجه زاید بر مادر و پدر خویش عاق باشد و ایشان را رنج دارد و در سنگ درود
گری کند و در آسیا تصرف کند و از آن فایده گیرد و یقین بمیرد و مادر و پدر او پس
او چند سال بزیند درجه نوزدهم هر که برین درجه زاید شریعتها را منکر باشد و نگاه
نبرد و او را بستانی باشد مبالغه قوت او از آن عنایان او از آن بستان باشد
تا آنگاه که بمیرد درجه بیستم هر که برین درجه زاید چشم او زرد و گون بود و از حیلت
و خبث و سنگ دستی بجایگاهی باشد که زیر او را غایت و نهایت نبود و لیکن عمر او
کوتاه بود و محنتهای بسیار ببرد و رسته و از همه نجات یابد بیعی بمیرد درجه بیست
یکم از برج سنبله هر که برین درجه زاید پادشاهی جوانمرد و عادل و منصف
باشد و صواب و نیک پرداشته باشد آنگاه زاهد شود و ملک بگذارد و از و اکنه
و غایب شود که ندانند که کجا شد و او در بیابانها همی گردد تا آنگاه که بمیرد و او را

مرده یابند و دفن کنند و گور او را چهل سال ندیدار نگاه نشود درجه بیست و دوم
از برج سنبله هر که برین درجه زاید کاهی باشد که از همه چیز دهد و زر و ابر با آب
و حظ نکند درجه بیست سوم از برج سنبله هر که برین درجه زاید بدطبع و حسود
و تباه‌حال و شتاب‌زده باشد و در دروغهای پوشیده زیانکار گوید مردمان را
درجه بیست و چهارم از برج سنبله هر که برین درجه زاید اگر فرد بود بمیرد
و اگر توام باشد یکی بزید و دیگر بمیرد و توام آنگاه باشد که بدان نزدیکی
ستاره‌ها یا دو ستاره دلالت کنند درجه بیست پنجم از برج سنبله هر که
برین درجه زاید خبیث و فاجر و مجامع دوست باشد و زنان او را دشمن
دارند و از ایشان بهره نیابد و مال او تباه کنند و او زنان را دوست دارد
درجه بیست ششم از برج سنبله هر که برین درجه زاید یاد دوست ندارد و یاد ستیز
معیوب باشد و در بیشتر کارها نزدیک ولادت او بر مادر و پدر او شوم بود
و مرگ او بسبب سعادت ایشان باشد و پیش از مرگ او را بیک اوفتد
بهضا افتد درجه بیست و هفتم از برج سنبله هر که برین درجه زاید او را
عمر کوتاه بالا باشد که در شبانروزی بمیرد و بود که سه سال بزید در رنج و بیماری
و این درجه شومست آنگاه مسعود شود که مشتری درو باشد یا او را مقابله
درو دیدار دارد درجه بیست و هشتم از برج سنبله هر که برین درجه زاید
فقیهی باشد متدین و عالم کارها و خرد دوست دارد و درویشان و درویش را نگاه
کلان را نیکو دارد و دلش بدیشان خوش شود و علما را دوست دارد و صحبت

با ایشان

با ایشان دارد همیشه درجه بیست و نهم از برج سنبله هر که برین درجه زاید
خبیث و ملعون و محتال باشد و دشمن در وی نزدیک مردمان و هر که او را
شناسد افعال او را منکر باشد و مجلس را نیک زاهد و خاین و جاسوس نیک
سی‌ام درجه سی‌ام از برج سنبله هر که برین درجه زاید همه چیزها کافر باشد ایچ
چیز نیفتد و راست نگوید و پیوسته مردمان را دشنام دهد و بیازارد درجه
اول از برج میزان هر که برین درجه زاید محتال و فاجر باشد و خبیث مردمان
طعن کننده باشد و حق مردمان را نگاه ندارد و بمکر و حیله زندگانی کند و در عمر
خویش بجز حرام نخورد درجه دوم از برج میزان هر که برین درجه زاید کم عقل و
بسیار جهل و احمق و شتاب‌زده و فضول باشد و مجلس را مددحاجت
نبود و تنگ روزی و بدحال بود و برخلاف تدبیر صواب کار کند درجه سیم
از برج میزان هر که برین درجه زاید تن درست و دراز عمر باشد و باشد که
که در یازده سالگی یا شصت سالگی بمیرد و در اهل بیت او رنج و بدحالی و
بیغولهانی بدید آید درجه چهارم از برج میزان هر که برین درجه زاید زشت
خلقت باشد و چشمها برگشته گوشها چون گوش پیل حرام خوار باشد و گرد
حلال نگردد و در شود از زندگانی و شوم پی و بیخیر بود درجه پنجم از برج میزان
هر که برین درجه زاید نیکوکردار و پاک دین و غریب دوست باشد و اهل
بیت خود را دوست ندارد و بر هر کاری بی اندیشه کند تنگ دل باشد درجه
ششم از برج میزان هر که برین درجه زاید مادر و پدر او بسیار از ولادت
او بدو سال بمیرند و او را غربا تربیت کنند در تنگی و سختی چون بزرگ شود

او را بختی و اقبالی حاصل آید و از دنیا بهره تمام بیابد و ذکر او در عالم منتشر شود
درجه هفتم از برج میزان هر که برین درجه زاید بنده گوار و توانگر و کریم و مقبل باشد
و در کارهای نیک تعجیل کند در همه اول از عمر بعد از آن بضد باز گردد
و بخیل و تنگدل شود و بد حال و بجهد و تنگی و سختی عمر بگذارد درجه هشتم از برج
میزان هر که برین درجه زاید بخش گوی و بدکیش و دلیر بر حرام و خبیث باشد
و از هیچ نیندیشد زیرک و قوی رای و درست خاطر باشد درجه نهم از برج میزان
هر که برین درجه زاید خوش سخن و خطیب و شاعر باشد و دل از حسد و کینه پاک
مردمان را پند دهد و او درویش و صاحب عیال باشد و بحیله نیکو کسب کند
درجه دهم از برج میزان هر که برین درجه زاید دشمن روی و گران و دور از ره
مردمان باشد و بهر جا فسید جا در شب او از شر و تباهی بود و او را عهد
و میثاق نباشد ولی رنج مالی جمع کند و بر عمر خویش کند تمام آنگاه بمیرد درجه
یازدهم از برج میزان هر که برین درجه زاید کریم نفس و دوست روی بود
نزدیک مردمان و بوقت کودکی مادر او بمیرد و خویشان پدر او را پرورند
و در بزرگی شدت و محنت بسیار بیند پس روی باقبال نهد و نعمت
مردی اشنا بدست آرد و باقی عمر خویش بگذراند بطریق نیکو درجه دوازدهم
از برج میزان هر که برین درجه زاید توانگر و خویشتن دار و پارسا و خوبروی
و خوب اندام باشد و تن درست از شر دشمنان ایمن و از تجارت مالی
کسب کند در دریا و بر و مبارک باشد و قانع بود درجه سیزدهم از برج میزان
هر که برین درجه زاید عاقل و جوانمرد و کریم باشد طعام و شراب دوست

دارد بجوانی بمیرد در علتی که هیچ کس از آن علت نمیرد و خوبروی و مقبول و نیکبخت باشد تا آخر عمر
درجه چهاردهم از برج میزان هر که برین درجه زاید وزیر پادشاه یا دبیر او باشد بر ظلم یاری
دهنده بود بکراهیت نفس و دراز عمر باشد و حال او بلند شود بغایة و کارهای او را
بستایند درجه پانزدهم از برج میزان هر که برین درجه زاید عزیز و مکرم باشد در قبیله
خویش و سلطان شناس و مقبل و از جهة سلطان علمهای بزرگ کند و بنا گرداند در آن
علمها است کند با نکشت و در اسافل او علتی باشد که در آن بمیرد درجه شانزدهم
از برج میزان هر که برین درجه زاید عمر دراز یابد در سعادت و در کودکی مادر و پدر
خویشان او بمیرند و او نسبه باقی خویشان گردد درجه هفدهم از برج میزان هر که برین درجه
زاید پارسا و دوستدار کارهای نیک باشد و سفرهای با منفعت کند و او را دوستان
بسیار باشند اصناف علمها را دوست دارد و حاصل کند بمطالعه بسیار و همه
علوم اتمام کرده درجه هژدهم از برج میزان هر که برین درجه زاید نیکبخت و مهر بود
و مقبل و همچون پادشاهان روزگار کند ار و هر چه طلب کند از مرادها بیابد ولیکن
بتن ضعیف باشد و بی قوت باشد و بسیار بیمار گردد و در خواب خیالات بیمناک
بیند که آن را حقیقت نباشد درجه نوزدهم از برج میزان هر که برین درجه زاید
کاهن قوی باشد از چیزهای پیش از بودن خبر دهد و خطا نکند و نیک نیت و نیکوکار
بود و همه کس از او نیکوئی خواهند و او را خواهری باشد یا دزد و طرار همه مردمان
بوی رو هلاک خواهد ناگاه بمیرد و سالها بسیار برادرش پس از او عانو درجه
بیستم از برج میزان هر که برین درجه زاید پارسا و پاکیزه و نیکوکردار در حق مردمان

و توانگر و نیکبخت باشد و در بیماری دراز بمیرد درجه بیست و یکم از برج میزان هر که برین
درجه زاید عامل سلطان باشد خیرات و نیکوئی دوست دارد و عمل سلطان نیکو
کند تن آور بود و دراز عمر از عمل بسیار کسب کند و در حق زن شیفته و مالها خرج کند در آن
آنگاه بمیرد درجه بیست و دوم از برج میزان هر که برین درجه زاید پیوسته عاشق و بیمار
باشد و سماع رود با و حدیث و اخبار دوست دارد و پیوسته ملازم این چیزها باشد
درجه بیست و سیم از برج میزان هر که برین درجه زاید کریم و فاضل و علم دوست
باشد و اهل علم را دوست دارد ولیکن بحنت و تر سخن و کاهل باشد اما با
و فراخ روزی بود درجه بیست و چهارم از برج میزان هر که برین درجه زاید
جوانمرد و کریم باشد و نیکو دان و پارسا و پاکزاد دوست دارد و در فخر و در سعادت
زید و از بیماریهای بسیار خلاص یابد و آخر بعلت فسق بمیرد درجه بیست و پنجم از برج
میزان هر که برین درجه زاید مطرب و با بحنت بود مطالع و بازی گر بوستانها و تماشا
و طعام و شراب و صحبت جوانان دوست دارد و بشراب مشعوف باشد و در آخر
اما درویش باشد چیزی نیاورد و بکس محتاج نباشد درجه بیست و ششم از برج میزان
هر که برین درجه زاید اخبار و اشعار دوست دارد و کودکان را با خصیان یا زنان
تعلیم دهد درجه بیست و هفتم از برج میزان هر که برین درجه زاید فرخ و بر
و بد بخت باشد و رنجور و ناهموار کار باشد و در شب از بالائی بیفتد و بمیرد
درجه بیست و هشتم هر که برین درجه زاید جوانمرد و کریم و نیکو حال باشد و مردی
دوست دارد و مال بسیار بدست آرد و بنیکی و افضال بر دوستان خود

نفقه کند و او را پسر باشد عالم و فقیه و نیکمرد و عمر او دراز بود درجه بیست و نهم هر که برین
درجه زاید میانه حال بود فرخ و مکروه و بی سامان کار و پسران بسیار دارد و بدیشان
منفعت گیرد درجه سی ام از برج میزان هر که برین درجه زاید زاهد و عابد باشد و از
لذتهای دنیائی دور و بهیچ شهوتی نزدیک نشود و نخواهد و بجامه صوف سیاه
قانع باشد و سیرت او روا و متقشف بود و در ایام حیات او ذکرش بسیار نبود
چون بمیرد مردمان پشیمان خورند بر آنچه از وی فوت شده باشد بدین سبب بزیارت
گور او بسیار روند و بناهای عظیم بزرگوار کنند بر سر گور او و تبرکها نمایند بگور
او و اعتقاد کنند که زیارت گور او آفتها را دفع کند درجه اول از برج عقرب
هر که برین درجه زاید سبک روح و مقبل باشد میان مردمان و در کارها شتاب زده
و متهور و سبک سخن با هیچ فرشته ایمان ندارد و او آن گوید که همه کس نکوئی گفتند
درجه دوم از برج عقرب هر که برین درجه زاید چرب دست و نیک دل و نیک اندیشه
باشد و مقبول و شفقت نزدیک بزرگان و متواضع درجه سیم از برج عقرب هر که
برین درجه زاید از دنیا بهره مند باشد و امیدهای خویش بیابد و ملکی عظیم بود
و حکیم و عالم و نیکو تدبیر و ستوده اثر بود و سلیمان پیغمبر برین درجه زاده بود
درجه چهارم از برج عقرب هر که برین درجه زاید ریاستی بزرگ بیابد و مقبول
قول بود و دستها نهد با منفعت مردمان را و سخن او را امام سازند و
اهل زمانه باو اقتدا کنند تا چهارصد و بیست سال درجه پنجم از برج عقرب
هر که برین درجه زاید پادشاه بود رحیم و با بهره و مقبل باشد و منصور و مظفر

ومظفر باشد بر دشمنان و روزی بستد از دل مردمان چنانکه بکردارها او اقتدا کنند و رغبت
نمایند و فرمان او را اطاعت برند درجه ششم از برج عقرب هر که برین درجه زاید مبارک
و نیکبخت و نیکوکار باشد و میراثی عظیم یابد و خرج کند و عاقبت او بخیر باشد درجه هفتم
از برج عقرب هر که برین درجه زاید مبارک و نیکبخت و رحیم باشد و علمها و صناعتهای نافع
بروز آرد و از جهت مردمان و گروهی با او خصومت و تشنیع کنند دهم و برایشان
و عاقبت او را برایشان ظفر باشد و دست یابد و جمله را هلاک کند درجه
هشتم از برج عقرب هر که برین درجه زاید باید کاهل بطال و مرزوق باشد و تجارت
و بسیار مال کسب کند و فراخ نفقه کند و در غربت میرد درجه نهم از برج عقرب هر که برین
درجه زاید مال بسیار دارد و وام بسیار هر چه بدست آرد بوام کند اردن و نفقه کردن
صرف میکند تا آخر عمر درجه دهم هر که برین درجه زاید پارسا و پاکیزه باشد و نزدیک
سلطان منزلتی یابد و از آنک بهره بود بسیار عیال باشد اول عمر آخر عمر و پرهیزکار
و متدین باشد درجه یازدهم از برج عقرب هر که برین درجه زاید نیکو طریقت و فراخ
روزی و زیرک و زیرک تر بود درجه دوازدهم از برج عقرب هر که برین زاید جواد
و بسیار مال و خوش طبع و ظریف و بازی دوست و بسیار مباشرت با زنان
و با بسیار زنان نکاح کند و نسل او بسیار شود و سفرهای نزدیک بی فایده
کند و هر چه بدست آرد نفقه کند درجه سیزدهم از برج عقرب هر که برین
درجه زاید علم دوست باشد و در کتبها بسیار نگرد و بعلم و کتاب غایره
گیرد و او را مال بسیار گرد آید و در آخر عمر توانگر گردد درجه چهاردهم

از برج عقرب

از برج عقرب هر که برین درجه زاید ملکی کریم باشد و بزرگواری یابد میان مردمان
چنانکه واجب کند و کردارهای نیک کند چنانکه ثنا و مدح او در عالم مذکور شود درجه
پانزدهم از برج عقرب هر که برین درجه زاید راست گوی و منصف باشد در معاملات
و وفا کننده وعده نیک دوست در همه کارها نیک و او را پسری بود درجه شانزدهم از برج
عقرب هر که برین درجه زاید مومن و راست گوی و قربان کننده و مر نماز او روزه
دار و عابد و ستمکار و حق گوی بود درجه هفدهم از برج عقرب هر که برین درجه
زاید مومن و پرهیزکار باشد و معتقد بشریعتها خدای و تن او از همه آفتها پاک
بود درجه هژدهم از برج عقرب هر که برین درجه زاید خدایرا دوست دارد و فریضها
بگزارد و نیک کردار باشد چنانکه بر و ملامت نبود درجه نوزدهم از برج عقرب
هر که برین درجه در نیمه اول از عمر خویش بد مرد و بد کردار باشد و بآخر عمر توبه کند
درجه بیستم از برج عقرب هر که برین درجه زاید بر تن او عیبهای بسیار باشد
و همه عمر میان تن درستی و بیماری باشد درجه بیست و یکم از برج عقرب هر که
برین درجه زاید دروغ گوی و فاسق و فاجر و بدکردار و دلیر باشد و بآخر عمر
توبه کند درجه بیست و دوم از برج عقرب هر که برین زاید بدخو و برنده راه و نا ایمن
باشد درجه بیست و سیم از برج عقرب هر که برین زاید دزد و راه زن و رنج نماینده
مردمان باشد پس قوی بر و ظفر یابند و او را بشمشیر پاره کنند درجه بیست و چهارم
هر که برین زاید بر مردم فاسق ترس بزرگ باشد و سیم ندارد و بر ستم اتفاق
کند درجه بیست و پنجم از برج عقرب هر که برین درجه زاید بر مردم فاسق و پر و فا و بی
بر … و بدبخت باشد تا آخر عمر درجه بیست و ششم از برج عقرب هر که برین درجه زاید

بسنگ م

پیوسته بیمار باشد و آفتی در ساق او افتد و در آن بمیرد درجه بیست و هفتم از برج
عقرب هر که برین درجه زاید جاهل و بدبخت دنی و دیوانه و خدای ناشناس و رنج
ساننده مردمان و رنجاننده اهل بیت خویش باشد همه عمر و او را در غربت بکشند درجه
بیست و هشتم از برج عقرب هر که برین درجه زاید فرومایه و دروغ زن و بدرنگ
و غماز باشد و از هر که جوید و کند باک ندارد و همه کس او را دشمن دارد درجه
بیست و نهم از برج عقرب هر که برین درجه زاید دروغ گوی و بدبخت دل و کشنده
و بخرد و نادان چون ستور باشد و درویش و بدبخت و الی بمیرد درجه سیم
از برج عقرب هر که برین درجه زاید بدبخت و مفلس و بی بهره باشد و دشمن
روی … نزد خویشان و همه بیگانان و بر انتش بمیرد درجه اول از برج قوس هر که برین
درجه زاید بزرگوار و توانگر و با قدر و محل و مبارک باشد میان مردمان
درجه دوم از برج قوس هر که برین درجه زاید توانگر و بزرگ قدر و بسیار مال
و با امانت و دیانت و رحمت بود و سیرت مبارک درجه سیم از برج قوس هر
که برین درجه زاید مبارک بود و مردمان بدو تبرک کنند و دعای او مستجاب
بود و روزی مند و مقبل و با بهره درجه چهارم از برج قوس هر که برین زاید
وکیل سلطان باشد و کارهای خیره کند و مبارک و روزی مند باشد با …
زندگانی و بخشنده بود درجه پنجم از برج قوس هر که برین درجه زاید زاهد پارسا
راغب در عبادات از روزه و نماز و رنج خویش از مردمان باز دارد و عالم
بزهد و تواضع و متقشف … فرمان بردار او شوند بطوع بجهد و تکلیف
چنانکه خدای … افکند درجه ششم از برج قوس هر که برین زاید

توانگر

توانگر و بلند قدر و بسیار املاک و عقار بود از جهت او در همه شهرها بازرگانی کنند
درجه هفتم از برج قوس هر که برین زاید وزیر ملکی بزرگ و بلند ذکر شود و فرخ دوست
و متواضع و مجهول باشد و تا آخر عمر از و شکر گویند و غلامان او سرای او عمارت
کنند و او را بکشند درجه هشتم از برج قوس هر که برین درجه زاید نماز و تسبیح
و تقدیس و کارهای خیر بسیار کند و طریق مردی سپرد و بلند قدر و بلند ذکر باشد
درجه نهم از برج قوس هر که برین زاید در نعمت خدای باز آید و در دل زنده و آرزوهای
خویش بیابد و کم نای اختیار کند و در آن سعادت بماند درجه دهم از برج قوس
هر که برین زاید حکیم و طالب علم و فیلسوف بود کسی که معانی باریک و پوشیده
از علمها بداند که مردمان از آن منفعت گیرند و فراخی کسب و بلندی ذکر درجه
یازدهم از برج قوس هر که برین درجه زاید درست رای و نیک اندیشه و ستوده سیرت
باشد مانند جادوان … بزرگ و سفرهای دراز نماید منفعت کند و سلامت باز آید
و او را دختران مبارک باشند با شوهران درجه دوازدهم هر که برین درجه زاید
نیکوکار و جوان مرد و نیک مرد باشد و مردمان از آن منفعت گیرند بصنعتها و
علمها که پروا دارد درجه سیزدهم هر که برین زاید بسنت خدای باز عالم باشد
و بشرایع شهرها حافظ از فرایض و آنچه مردمان را بکار آید او را بزرگ دارند
درجه چهاردهم هر که برین زاید همه عمر خویش بدبخت باشد و احوال او مستقیم
نشود و او را زیاده از قوت بدست نیاید و بعزت در طلب معاش
بمیرد درجه پانزدهم از برج قوس هر که برین درجه زاید قدم او بر بیور و ما در …

او شوم باشد و تا چهل سال درویش بود و بعد از آن توانگر شود و در توانگری چهل سال بزید درجه
شانزدهم هر که برین زاید دروغ گوی و ستوده بود و او را دکانی باشد که از جهت او
بند و عسس زنند و جایگاهی دیگر که او را دور تا گشنه اعوان تا او بمیرد دمادم فرو شند
تا رنجور شوند درجه هفدهم از برج قوس هر که برین درجه زاید اندوه و زاو بیماری و درد
شوم باشد و پوشیده باشد تا در آن بمیرد درجه هژدهم هر که برین زاید عالم باشد و
فراست دوست دارد و اسرار علم فلک و حرکات ایشان بداند و سنتهای نیکو
نیکو کند درجه نوزدهم از برج قوس هر که برین زاید متردد رای و مختلف اخلاق باشد
عزم او در هیچ کار درست نباشد و هر که او را بیند از خشم او بگریزد از جهت گرانی او
بر دلها درجه بیستم از برج قوس هر برین درجه زاید مبارک باشد بر تن و خویش و اهل
بیت خویش و بر دوستان شوم بود و لیکن نیکو کردار بود با همه مردمان و همه کس
نیکویی خواهد درجه بیست و یکم هر که برین زاید ملکی بود در ناحیتی را ضعیف ترین
ملکها زاو کافر باشد بخدا و وصیت بعد آن قبول نکند و بر خلاف عقل خود کار کند
و عاقبت بزشت ترین حال بمیرد درجه بیست و دوم از برج قوس هر که برین
زاید ناقص عقل و دراز عمر و کوتاه اندیشه و ضعیف رای بود و مکر در روی
که او را حاجت نباشد اما بوقت حاجت خاطر دارد او بر خلاف راستی
راه نماید و پیوسته از خویشتن در خشم باشد درجه بیست و سیم از برج قوس
هر که برین زاید در تن او عیبهای مختلف باشد درجه بیست و چهارم هر برین زاید
بر او شوم کار انده پیدا بود پس از مرگ او ما در بوقت کودکی او را اغیار بر جهت
تیمار دارند و بمیرد درجه بیست و پنجم از برج قوس که برین زاید غماز و نمام و خبیث

و دزد

و دزد و بدنیت و جاسوس و مختلط باشد میان مردمان همه عمر در ضلالت و خواری و اندوه
باشد درجه بیست و ششم از برج قوس هر که برین درجه زاید بدبخت و مدبر و مبتلا و رنجور باشد
و تنگ عیش و در سختی بمیرد درجه بیست و هفتم از برج قوس هر که برین زاید مدبر و رنجور
و بدفعل و بی ادب ... کار زاید شود و در سختی بمیرد درجه بیست و هشتم از برج قوس هر که
درجه زاید کافر و دروغ گوی و حسود و بداندیش و بدبخت باشد همه عمر درجه بیست
نهم هر که برین زاید بدروی و بدطبع و گران جان بود درجه سی ام از برج قوس هر که برین
زاید همیشه عاشق باشد و رحیم دل و خوب صورت و از همه آدمیان جمال او زیاده باشد
درجه اول از برج جدی هر که برین زاید بد مرد و خبیث و بدفعل و بی باک باشد
و عاقبت کشته شود بزشت ترین حالی درجه دوم از برج جدی هر که برین زاید ستوربان
باشد یا شاگرد مردی نخاس ستور بعد از آن بیطاری بیاموزد و بعد از آن
صاحب جلی خسیس گردد از اعمال سلطان درجه سیوم از برج جدی هر که برین درجه
راه زن و خون خوار و بدنیت و سخت دل و تنگ روزی بود درجه چهارم
از برج جدی هر که برین زاید درویش و مدبر و تنگ روزی و اندوهگین بود
درجه پنجم از برج جدی هر که برین زاید بدخلق و تنگ معیشت بود و شوم
چرما دزد و بد ... درجه ششم از برج جدی هر که برین زاید تنگ و بدنیت باشد و
بی عقل بیدین و بی مروت و بی آزرم و تنگ معیشت درجه هفتم از برج جدی هر که
برین زاید بدبخت و دستخوار زن کاتبی و شوم پی بود چرما در وی بود او بمیرد و او
خرد ... او را ... و از شوی او ... بمیرد ...
... و نشاوه و ... درجه هشتم از برج جدی هر که این زاید

خوار باشد میان مردم و هیچ خیر بدو نرسد و مراد نیابد و در حبس از گرسنگی بمیرد و نام و ذکر وی
مرگ بلند شود درجه نهم از برج جدی هر که برین زاید بخیل و خسیس و پخته پیر باشد و در
درویشی پنجاه سال زید و بعد از آن توانگر شود درجه دهم از برج جدی هر که برین
زاید تن درست و صاحب جمال بود و معده او قوی باشد درجه یازدهم از برج جدی
هر که برین زاید ناقص خلقت و خبیث و زیرک و تیز خاطر باشد و از فرزندی خشم
او و زیرکی او مردمان را عجب آید و محصل و قوی معرفت باشد درجه دوازدهم از برج
جدی هر که برین زاید دلیر و عیار باشد و از هر چه کند و گوید باک ندارد و پدر او را
بکشند و مادرش را از شهر بیرون کنند و او در آن غم بمیرد درجه سیزدهم از برج جدی
هر که برین درجه زاید غماز و مختلط و بدفعل و فضول باشد درجه چهاردهم از برج جدی
هر که برین زاید حرامزاده یا لوطی زاده درجه پانزدهم از برج جدی هر که برین زاید
معیوب دست و ناقص اندام باشد ضعیف بصر اما بزرگ همت باشد و ...
حیلت و نخوتش عجب درجه شانزدهم از برج جدی هر که برین زاید پادشاه
باشد جنگجوی جنگ دوست و پیوسته بر اعدا ظفر یابد و مدت ملک او هفتاد
سال بود و او همه عمر ناخوش دل بود درجه هفدهم از برج جدی هر که برین زاید
پیوسته بیمار بود و بعد از ولادت بهفت روز یا بهفت هفته یا بهفت ماه بمیرد
درجه هژدهم از برج جدی هر که برین زاید وزیر پادشاه بود و لیکن ظالم و سخت
دل و بی رحم باشد و پس از شصت سال از عمر او عقل او تباه شود و درویش بمیرد
درجه نوزدهم از برج جدی هر که برین زاید پادشاه رحیم دل و منصف و نیکو
سیرت با رای و تدبیر و رفق باشد و لیکن بی اصل بود و پادشاهی ناستحق

درجه

درجه بیستم از برج جدی هر که برین درجه زاید زندگانی او در آسانی و سعادت بود و طعام
و شراب بسیار خورد و سماع و سیرت دوست دارد و آواز بربط و طبل و نای دارد
بیست و یکم از برج جدی هر که برین زاید خلق او و ... از جمله تن و بزرگ سر باشد بزرگ تن و میان
سرخی و گندم گونی بود و درویش دی و طرب باشد و منافق و دروغ گوی بود و هیچ کس او را
دوست ندارد و عمر دراز یابد در آسانی درجه بیست و دوم از برج جدی هر که برین درجه
زاید نیمه از اول عمر خویش تنگ معیشت و رنجور بود و هر چه طمع دارد و خواهد در باقی عمر
توانگر شود و زیاده از آنچه طمع دارد بدست افتد درجه بیست و سیم از برج جدی هر که برین
درجه زاید منحوس و بدبخت و بی خیر بود و حضور طبیعت او بد بود و عمر دراز یابد در تنگی عیش
و تن درست و قوی باشد درجه بیست و چهارم از برج جدی هر که برین زاید پادشاهی نیک
سیاست باشد و با سیرت و اندک مال و کشته باشد درجه بیست و پنجم از برج جدی هر که
برین زاید پادشاهی کوتاه مدت و مدبر و بی مال باشد و از طعام و شراب منغص
نیابد و پادشاهی او متردد بود و او از عبادات تبار زو فرمان ایشان و دعا و تقرب
بدیشان موصوف باشد و هر روز ادبار او زیاده بود بدین سبب درجه بیست و ششم
از برج جدی هر که برین درجه زاید جوانمرد و شجاع باشد و از هر چه گوید و کند باک ندارد
و شرف و جلالت و قدر از همه مردمان بزرگتر باشد درجه بیست و هفتم از برج جدی
هر که برین زاید بدبخت و شوم پی و بدخو و تنگ دل بود و صناعتی داند که قوت خویش
روز بروز بدست آرد درجه بیست و هشتم از برج جدی هر که برین زاید دلیر و متهور و
بدبخت باشد یا چاه کنی کند یا دشت بونی یا نگاه بونی فرماستانی درجه بیست و نهم
از برج جدی هر که برین زاید منحوس و شوم و تنگ روزی و خبیث باشد و بعض

از آنچه امید دارد بیابد و آخر عمر او تباه شود و در ان بمیرد درجه سی ام از برج جدی هر که برین
درجه زاید مختلف احوال بود گاه شجاع و گاه بددل و بسیار چیز نادانه از نظم و خیلة و علم
و سلاح و لیکن بکار نبرد و بعاقبت کشته شود درجه اول از برج دلو هر که برین درجه زاید
مردمان را بخیر و زهد خوانند کشاده زبان و حکیم بود و اهل زمانه برو تبرک کنند و مردمان
بسیار را از سخن او راه راست یابند و علمهاء بسیار پرورش دارد که مردمان را فایده
باشد و نیک نام زید درجه دوم از برج دلو هر که برین درجه زاید پادشاهی قوی و جوانمرد
باشد بسیار مال و بسیار افضال مظفر و منصور بر دشمنان و منازعان درجه
سیم از برج دلو هر که برین درجه زاید خداوند سعادات و بهرهای بزرگ باشد
و قدر او در میان اهل زمانه بلند و بزرگ بود پیوسته از کتاب قوت یابد و علم
طلب و معالجت مردمان و داروها دوست دارد و بهمه آرزوهای خویش برسد
درجه چهارم از برج دلو هر که برین درجه زاید توانگر باشد و مانند پادشاهان
زید و معاش او از دهقانی باشد درجه پنجم از برج دلو هر که برین درجه زاید در نیمه
اول عمر خود درویش بود و فراخ توانگر گردد و مال بسیار جمع کند و عمر دراز
یابد و در مطالعه کتب علمی رغبت نماید حکم او و از آن انکس که با او باشد
درجه ششم از برج دلو هر که برین درجه زاید بازرگانی و متصرف باشد و آخر عمر
او به از اول بود از تجارت مال و ضیاع جمع کند و خوش دل بزید درجه هفتم
از برج دلو هر که برین زاید صناعتهای عجب و ظریف کسب کند با آنکه بلید و نوکار
باشد درجه هشتم از برج دلو هر که برین زاید پادشاه قوی باشد و رحیم و نیکوکردار
روزه داشتن و قربان کردن و نماز گزاردن و ستارگان را دوست دارد درجه نهم

از برج

از برج دلو هر که برین زاید توانگر باشد و صناعتهای بسیار از دست او بیاید که پیشه پادشاهان
باشد چون سراجی و قبا خیاطی و شطرنج بازی درجه دهم از برج دلو هر که برین درجه زاید اول
عمر بدبخت باشد پس نیکبخت شود و با پادشاهان پیوندد و ریاست بر مردمان بسیار کند درجه
یازدهم از برج دلو هر که برین زاید زاهد باشد بصورت فرشتگان از شهوات دنیا هیچ
نخواهد و نکند درجه دوازدهم از برج دلو هر که برین زاید کریم و جوانمرد و نیکوکردار و نیکخواه
مردمان باشد جواهر و ترابنها دوست دارد درجه سیزدهم از برج دلو هر که برین درجه
زاید کریم و جوانمرد و نیکوکردار و متدین و مقبل و بر ان آرزو اصناف علوم و عجایبها داند بیشتر
که کسی نداند درجه چهاردهم از برج دلو هر که برین درجه زاید پادشاه غلیظ و سخت دل و بی رحمت
و ظالم و بی انصاف باشد و از ملک و عمر خویش برنخورد درجه پانزدهم از برج دلو هر که برین
درجه زاید درویش و بیچاره و رنجور تن و خونخوار بود و بی فرمان در حق مادر و کاهلی دوست
دارد درجه شانزدهم از برج دلو هر که برین درجه زاید پادشاه فائق باشد و هیچ کار
محکم نکند و خیر نه بیند و همه عمر چنین بگذارد تا آنگاه که بمیرد درجه هفدهم از برج دلو هر که برین
درجه زاید ملکی یا وزیر ملکی نیکبخت و کریم و رسید باشد با سعادت تمام درجه هژدهم
هر که برین زاید پادشاه بزرگ و جوانمرد و دراز عمر باشد درجه نوزدهم از برج دلو
هر که برین زاید پادشاهی مقبل و نیک کردار و علم دوست باشد درجه بیستم از برج دلو
هر که برین زاید بخدا ایمان دارد و نزدیک ایشان ستوده باشد و نیکبخت و مقبل بود درجه
بیست و یکم از برج دلو هر که برین زاید گنگ و گران زبان باشد و خنثی باشد درجه بیست
و دوم از برج دلو هر که برین درجه زاید کاهن یا منجم بود یا هر دو و از چیزهای غایب خبر دهد
و از حوادث و از علمها استنباط کند و جادوی کند چنانکه خواهد درجه بیست و سیم از

از برج دلو هر که برین زاید سوداوی بیهوده گوی باشد و نداند که چه گوید یا چه می شنود
درجه بیست و چهارم از برج دلو هر که برین درجه زاید مردی مبارک و ستوده
و نیکو و خوب سیرت باشد و سید اهل بیت و خویشان بکاران و اشنایان بود
و مردمان از او پند برند و فرمان بردار وی کنند درجه بیست و پنجم از برج دلو هر که
برین زاید توانگر و نیکبخت و دراز عمر باشد و نزدیک مردمان مقبول درجه بیست
و ششم هر که برین درجه زاید مردی نگرنده کتب و اخبار و استنباط بسیار کند
بحث و فکر و اندیشه حکم او درجه بیست و هفتم از برج دلو هر که برین درجه زاید
بازرگانی منبل و توانگر باشد با مال و ضیاع بسیار که زحل که زحل او را داده
باشد درجه بیست و هشتم از برج هر که برین زاید پارسا و بردبار و عاقل باشد
و مردمان از او با سلامت باشند و قدر او بلند باشد درجه بیست و نهم از برج
دلو هر که برین درجه زاید مجنون و ضعیف عقل باشد و کس هرز نگرد درجه سی ام
از برج دلو هر که برین درجه زاید احمق و بخرد و بیمار و بدبخت باشد درجه اول از برج
حوت هر که برین درجه زاید پادشاهی قاهر و بزرگ باشد که پادشاهان دیگر از او
بترسند درجه دوم از برج حوت هر که برین زاید وزیر پادشاهی باشد و مقدم
اهل زمانه فقیه و عالم و حلیم درجه سیم از برج حوت هر که برین درجه زاید عالم
باشد با خبار امامان گذشته و معاش او از تعلیم این قصه ها باشد و کودکان را
درجه چهارم از برج حوت هر که برین درجه زاید تنگ عیش و بدحال و محتاج
باشد تا شصت و هشت سال بعد از آن توانگر شود و دو سال دیگر بزید و بمیرد
درجه پنجم از برج حوت هر که برین زاید مردی پارسا و نیکوکار و توانگر باشد و

بجهل

و بجهل از او رنج نبود درجه ششم از برج حوت هر که برین زاید زاهد و عاقل و کریم
و جوانمرد و دراز عمر باشد درجه هفتم از برج حوت هر که برین درجه زاید نه باشد نه
درویش و نه توانگر عمر دراز یابد و او را املاک و ذخیره نباشد و خورد و نیهای خویش
تواناست درجه هشتم از برج حوت هر که برین زاید شتاب زده و مشعوف و احمق
باشد و سخن بشتاب گوید و همه کار با بی که او را زیان دارد درجه نهم از برج
حوت هر که برین زاید ملکی بدبخت باشد و پیوسته در رعب و اضطراب باشد تا حد و
همچنین شصت و پنج سال بزید پس بمیرد در رحمت و از دست راست این درجه
هیچ چیز طلوع نکند که جانب راست او خالیست و فارغ و هیچ چیز از وجود و وجود نیاید
بدین سبب بجانب چپ قناعت کرده اند و جانب راست بگذاشته درجه دهم
از برج حوت هر که برین درجه زاید رسولی باشد که مردمان او را طاعت دارند
ناموس و سنت و شریعت نهد و مردمان او قبول کنند و محل او در میان مردم
بزرگوار از محل پادشاه بود درجه یازدهم از برج حوت هر که برین درجه زاید گران
زبان و گنگ باشد و در هیچ کاری راه نبرد و در بی تمیزی و بی عقلی مجنون
مشهور باشد درجه دوازدهم از برج حوت هر که برین زاید حکیمی باشد که روزه
دار بسیار تا خاطر او صافی شود و علمهای بسیار پیدا کند و در آخر او را دو دوست
پیوسته درجه سیزدهم از برج حوت هر که برین زاید بازرگانی توانگر باشد
و خوش روزگار و همچون پادشاهان زندگانی کند تا انگاه که بمیرد درجه چهاردهم
از برج حوت هر که برین زاید ملکی مهربان و رحیم و نیکوکردار باشد و لیکن احول
و بوتری و هر دو چشم او بمیل اهین داغ کنند تا نابینا شود و مدتی در رنج ان بماند

و فریاد میکند تا بمیرد درجهٔ پانزدهم از برج حوت هرکه برین درجه زاید درویش و بیچاره زید چهل
چهل سال پس مادر و پدر او بمیرند و از میراث ایشان توانگر گردد پس توانگر چهل سال بزید
آنگاه بمیرد درجهٔ شانزدهم از برج حوت هرکه برین درجه زاید حکیمی باشد لطیف دست زنار
بافد از جهت خادمان بتان چنانکه اهل زمانه از مثل او عاجز باشند باستواری و نیکوئی و با این
همه عابد و زاهد و مقبل و پاکیزه باشد درجهٔ هفدهم از برج حوت هرکه برین زاید عالم و زاهد و
عاقل و ادیب باشد و معتمد در همه کارهای نیک و نیکبخت زید و شهید بمیرد درجهٔ هیجدهم
از برج حوت هرکه برین زاید مرد پاک و زاهد و نیکوکردار درجهٔ نوزدهم هرکه برین زاید بزرگوار
و گوهری و توانگر و کریم و جوانمرد و نیکوکار و پاکیزه و دراز عمر باشد درجهٔ بیستم از برج حوت
هرکه برین زاید ملکی ضعیف بوده و ملک خویش و لیکن پرهیزکار و پاک باشد و با فرجستها (?)
ادکو (?) کنند درجهٔ بیست و یکم از برج حوت هرکه برین زاید بعشرت از سست کار درویش
کند همه عمر خویش و میان حال باشد درجهٔ بیست و دوم هرکه برین زاید از دست سیری (?)
خویش کند و آنکه چیزی او را حاصل آید درجهٔ بیست و سیم از برج حوت هرکه برین درجه زاید بنده
و خوار و بدبخت باشد اما تن درست باشد درجهٔ بیست و چهارم هرکه برین زاید پیوسته
خدمت مردمان کند درجهٔ بیست و پنجم از برج حوت هرکه برین درجه زاید سنگ تراش (?) راست
کننده و مقابر و بیرال (?) و متهتک باشد همه عمر خویش درجهٔ بیست و ششم از برج حوت هرکه برین
درجه زاید هیچ پادشاهی بود رحیم و پاک و نیکوکردار و خردمند درجهٔ بیست و هفتم از برج
حوت هرکه برین زاید توانگر و فراخ کار و جمع کننده مال و متصرف باشد درجهٔ بیست و هشتم از برج
از برج حوت هرکه برین زاید عالم و فقیه باشد اما بدنیت و دروغگوی و یار قاضیان ستمکار
باشد و آخر عمر درویش باشد درجهٔ بیست و نهم از برج حوت هرکه برین درجه زاید واضع

شریعت باشد و مردمان را دعوت کند و ذکر او در عالم بماند درجهٔ سی ام از برج حوت هرکه برین
درجه زاید پاک پارسا کار کند و پیوسته اظهار زهد کند و مردمان را پند دهد و قوی بسیار
تابع او شوند و مال بسیار جمع کند بحرص تمام بسیار دو مال او ازیشان ببرند تمام شد
این کتاب چنانکه وعده کرده بودیم
الحمد لله رب العالمین والصلوة
والسلام علی رسول الله
محمد و آله اجمعین

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العالمین والصلوة والسلام علی محمد و آله اجمعین بدانکه علم حروف
ابجد علمیست شریف و نفیس که علم انبیا و اولیاست و بزرگان این علم را پوشیده داشته
اند و حضرت امام ناطق جعفر ابن محمد الصادق علیهما السلام میفرماید الی الحکم بن (?)
لئلا یری العلم ذو جهل فیقتا فقد تقدم فی هذا الوصی الی حسین و اوصی قبله حسنا
و سب جوهر لوح الوح به تقبل انت ممن بعید الوشنا ولا استحال رجال سلمونی (?)
یروا افتح ماتوبه حسنا و دقایق این علم بسیار است و نتایج و فواید بیشمار
و هرکسی بدین علم مگر بنده صالح که حق سبحانه او را درجهٔ کمال ارزانی داشته باشد چون
آدم و شیث و ادریس و سلیمان و آصف و حضرت امیر المومنین علی ابن ابی طالب
علیه السلام و حضرت امام جعفر ابن محمد الصادق علیه السلام و این فقیر حقیر بر بعضی از دقایق
این علم شریف وقوف یافته این رساله بالتماس عزیزی تعلیم او را دادم (?) الله الهادی
والمعین و این رساله مشتملست بر مقدمه و چهار فصل فصل اول در بیان مداخل و
مخارج حروف و این مقدمه مشتملست بر حل قواعد و قوانین جفر جامع که علم امیر المومنین
علی است علیه السلام و همچنین بر قواعد جفر جامعه که منسوب بحضرت امام جعفر صادق علیه
السلام است و هرکه این مقدمه نیکو ضبط کند ظن چنانست که واقف شود بر بعضی
از قوانین جفر اما بدانکه هر اسمی را شش (?) مداخلست و حروف را بعضی چهار مدخل
و بعضی را پنج و بعضی را شش و این مداخل شامل کل لغاتست چنانکه اگر خواهد که
اسمی را از اسما لغت با اسم اعظم استخراج کند اگر بمخرج عربی خواهند این اسم را بلغت
عرب بسط کنند و اگر بعبارت عبرانی خواهند بعبارت عبرانی بسط کنند و اگر سریانی

خواهد بلغت سریانی و علی هذا و این بسط را عددی خوانند و شرط بسط عددی مداخل
بیان خواهد شد بدانکه مداخل دو قسم است یکی در بسط و یکی در جمع و هر یک را از اینها دو قسم
و سه مرتبه است کبیر و وسط و صغیر و این مداخل مرکباتست یعنی اسما و اما مفردات را
فاما معنی حروفست را همچنین در بسط مداخلست و در ترکیب نیز مداخل حروف را چهار
مرتبه است احاد و عشرات و مات و الوف پس هر حرفی که در مرتبهٔ احاد باشد در بسط
او را مدخل کبیر باشد و وسط و صغیر نباشد و هرچه در عشرات باشد و در مرتبهٔ بسیط
نباشد اما در معروف هر حرفی که در مرتبهٔ احاد باشد او را مدخل کبیر باشد و در
عشرات و مات و الوف کبیر و صغیر پس هر حرف که در بسیط و ترکیب در مرتبهٔ احاد
باشد مداخل او سه باشد و هرچه در بسط در مرتبهٔ عشرات و در ترکیب در مرتبهٔ احاد
باشد هم ثلاثی باشد و هرچه در بسط و ترکیب در مرتبهٔ عشرات است هم رباعی باشد و
هرچه در بسط در مرتبهٔ مات باشد و در ترکیب در مرتبهٔ الوف یا خود هرچه در مرتبهٔ مات
باشد یا در مرتبهٔ الوف باشد سداسی باشد و هم برین قیاس جمله مداخل مفردات یعنی
حروف هفده باشد که از چهار ضرب حاصل شود یعنی احاد در احاد و عشرات
در عشرات و احاد در مات و احاد در الف و این چهار رباعی باشد و باز عشرات
در عشرات و عشرات در مات و در الوف و این سه باشد و ۳ و ۳ و ۷ باشد
تا زمات در الوف و این هم باشد و ۳ و ۲ و ۷ و ۹ باشد و باز الوف در الوف
جمله باشد مثل عشرات کاملو غرض از عشر که ام مراتب حروف هفده است اما
مرکبات ۷۰ مرتبه است چنانکه نموده شد زیرا که هرچه در عالم ترکیب یابد
او را از جهات سته و عناصر اربعه اما عناصر اربعه اند ست اخلاط فشد

بو پیشتص چنکس قسط دخلیع رفع از مخارج حروف حساب است که اگر مخرج
حروف معزوده خوانند او را یک مخرج باشد در وسط حرف تلفظ خود دائم مقام مخرج
خود است و در کتابت او را دو مخرج است یکی در بسط و یکی در ترکیب پس مخرج
جمله جدا باشند و چون در ترکیب حرف بنفس خود قائم است پس مخارج یکی باشند و ۲۸
و اعداد ۱۷ باشند بعدد رکعات فریضه و جواهر نادر رسید که هم حاکم بر توسط
و صغیر است ضرب کنی ۱۱۵ باشند بعدد رکعات شبانه روزی و نیز نقطه ۹ و ۲
۲۲ نقطه که در حروف معجمه است جمله ۱۱۵ باشند این بعد اسرار مهمل و
مخارج و بعد از ین هر یک را بتفصیل بیان کنیم و بعضی از اعمال و منافع
بسط و تکسیر بیان کنیم و چون رغبت خلایق در دانستن و عمل کردن دوستی و
دشمنی را مثل این اعمال بسیار است و این عملها از اسم طالب و مطلوب
اسانتر باشد و آن نوع چهار وجه بیان کنیم و این علم درج در چهار فصل
بیاریم فصل اول از قول امام الصادق الناطق جعفر بن محمد الصادق
علیه السلام چون خواهی که بدین نوع عمل مشغول گردی پس بسط کن اسم
طالب و اسم مطلوب را بسط عددی و ابجد ایتام طالب کن چون بسط
کردی [illegible] پس حروف [illegible] حاصل کرد از [illegible] این حرفها که از بسط
حاصل کرده باشی پر [illegible] حروف [illegible] در یک زمام نصب کنی
بر تالیف و بر توالی راست [illegible] پس تکسیر کنی [illegible] بعد از
یعنی سطر بعد از سطر و اسمی بعد از اسمی منصوب و مقلوب مجموع
و مرتفع تا زمام بازن [illegible] گردد یعنی [illegible] تا نهایت مخرج باب

۲

پس چون زمام باخر باز گردد پس زمام اول را با زمام آخر عرض دهی تا اگر جایی سهوی
رفته باشد در تکسیر یا غلطی افتاده باشد در لفظ بدانی و آن را اصلاح کنی چون
زمام را تصحیح کردی آنگاه نامهای خدای تعالی را و نام اعوان را از این
باب بحرفهای دعا جز باز آری هر یک از مخرج خود و حصه خویش [illegible]
ایشان و حرفهای دعا و نامهای اعوان را که این ده حرفست او [illegible]
نامی هل اگر این منصوب است در تکسیر اسمی که بعد از وی بود آن هم منصوب باشد
چنانکه او که الف مقدمست بر واو و اگر مقلوب افتد اسمی که پیش از وی بود آن
هم مقلوب چنانکه واو بر الف مقدم افتد نامهای خدا را از نامهای [illegible]
اخراج باید کرد بهر لغتی که بود خواه عربی و خواه سریانی و عبری پس این جمله
که وصف کرده باشد بدانستی پس نامهای اعوان را در یک زمام یاد کنی
تا آخر نهایت مخرج و چون باخر باز گردد نامهای فرشتگان را از و بحرف دعا
باز آری بر قاعده معلوم و چون اسماء خدا و اسماء فرشتگان و اسماء اعوان
بیرون آورده باشد پس قسم دهی فرشتگان را بنامهای خدا تعالی تا اعوان را
حاجت کار رنو پس خطاب کنی با اعوان و بگویی یا معشر الاعوان بهذه الاسماء
و قسم بعزیمت این یاد کنی بر آنکه قسم عزیمت و اعوان را ابتدای در چهار نامهای
اعوان و نامهای فرشتگان از انجا بیرون آوری بر آن نسق که توانی آن را
بر تالیف راست بگری بلکه در مفردات اسما را نیز منظوم گردانی و در هر
درجات چهار چهار و چون اعوان را با این نامها قسم دهی بگوی و ان لم تجیبوا
مسلط الله علیکم بهذه الملئکه و نامهای فرشتگان بر سری بمقتضای حاجتی

واجبات ظلمی که داری و در آخر بگوی [illegible] سهم شواظ من النار و نحاس فلا تنتصران [illegible]
وجوهکم و ادبارکم الوحا العجل الساعه و چون این جمله که وصف کرده شده بدانستی
آنگاه حروف زمام اصل بحساب کبیر بر شمار و بر شش قسمت کنی و آنچه کمتر از
شش بهینی تا میزان او چیست اگر آتشی باشد در آتش عمل باید کرد و اگر باد
باشد بر هوا و آب و در آب و خاک در خاک [illegible] باید دانست که فرد الفرد
میزان باد است و فرد الزوج میزان آب است و زوج الزوج میزان خاک است و اگر
چنانچه میزان ناقص باشد چون یکی در آن جمله که وصف کرده بر آورد
باکره باید نوشت و با خود داشت و اگر فرد مانده از جانب راست و اگر
[illegible] باشد از جانب چپ و [illegible] اسماء اعوان را میزان نیست چنانکه [illegible] ثبت
باید کرد با اسم طالب و اگر در یکی از مداخل موافق افتد با اسم طالب پس صحیح
و اگر مخالف افتد در مداخل پس بتصحیح باید بحذف نقطه یا برفع حرف
بدانکه اسماء فرشتگان و اسماء اعوان جمله چهار حرف باید گرفت و [illegible]
اسماء فرشتگان از ابل باید کرد فصل دوم این عمل آنست که نموده می شود
حرفی بر عددی [illegible] و از این اسلوب قیاس عددی باید کرد مثلا
گوییم اسم طالب حسن و اسم مطلوب علی اسم حسن را اول گرفتیم بدین گردار
ح س ن [illegible] حروف [illegible] مدخل و سطش [illegible]
[illegible] ط ی مدخل صغیر [illegible] حروف الف بسط کردیم [illegible]
ن ا ن و ن [illegible] ق ط ی [illegible] جمله حروف بسط با مدخل ضم کردیم [illegible]
[illegible] حروف ح [illegible] وسطش [illegible] حروف ح [illegible] صغیر [illegible]

۱۳

۱۳ حروف ح ی جمله حروف طالب با مداخل این باشد ح ا س ی ن ن و ا
ح ق ط ی ح ع س ح ن ت ح ی پس تمام طالب و مطلوب را ملحق
کردیم و ممزوج کردیم بدان طریق که حروف داخل انداختیم و مکرر [illegible]
باشد بهین گردار [illegible] ح ه و ح ط ی ک ل م ن س ع ق ش پ
این همه را در یک زمام نصب کردیم و تکسیر نمودیم تا آخر مخرج که زمام حاصل
شد اکنون تا استخراج اسما مشغول شدیم اول اسم اعظم استخراج کنیم بدانکه نامها
ق را بر این [illegible] حرف استخراج توان کرد بدان طریق که در اسماء اعوان
و اسماء فرشتگان یاد کردیم و آن اینست کا اسم [illegible]
پس در تکسیر اول نگاه که یافتیم از اسم اعظم ک و آن منصوبست و این
اسم از اسم اعظم و این را بعد اول حرف برگرفتیم بدین صفت ط ق ا ب
ح ع م و این از اسماء جلیله است و شرح و تفصیل بسیار دارد و اگر کسی
خواهد تغیر این اسماء بداند از جفر جامعه حضرت امام جعفر صادق علیه العلوم
باید گرد اما اسماء اعوان را امام در سطر اول یافتیم ه و منصوب و اگر
و از بعد [illegible] حرف برداشتیم ط ی ک و در سطر رابع یافتیم ه ی منصوب
و از بعد [illegible] حرف ن س س ک و در همین سطر یافتیم و مقلوب
برداشتیم [illegible] حرف از قبل او [illegible] ن ر و ر [illegible] یافتیم ط و
منصوب از بعد او دو حرف برداشتیم ج از برابر [illegible] و همچنین
بدین گردار و برداشتیم [illegible] اسم را جمع کردیم چهارده شد بدین
صفت تکسیر باید کرد ح ط ی ک ن ش س ک س س ک

ح ا این باب یازده فرار شده [illegible] طریق مبادلت [illegible]
چنانکه در ضد دل او ثبت افتاده [illegible] اما این عدد بشـ
کردیم تا فی [illegible] نبشتی زیرا که عدد روح السروح است روحی در میان
و این میزان فاکست [illegible] و کلام معلوم شد انکاه [illegible]
از وی میزان داده تا جنی از یکدیگر جدا کردیم و [illegible] معقود [illegible] مقصـ
که [illegible] جدا کانه بنویسی چون ترکیب کرد [illegible]
بر سر [illegible] و در آتش [illegible] بجـ
مطلوب حاصل شود والله اعلم بالصواب تمام شد